PLATONE

IL GORGIA ED IL CRATILO

TRADOTTI

DA

BARTOLOMMEO PRIERI

PROFESSORE DI LETTERATURA GRECA
NELLA REGIA UNIVERSITÀ DI TORINO

TORINO
STAMPERIA REALE
1853.

PLATONE

IL GORGIA ED IL CRATILO

TRADOTTI

DA

BARTOLOMMEO PRIERI

PROFESSORE DI LETTERATURA GRECA
NELLA REGIA UNIVERSITÀ DI TORINO

TORINO

STAMPERIA REALE

1853.

A CHI LEGGE.

Parrà strano che io abbia accoppiato insieme e venga ad offerire al Pubblico due dialoghi, che a prima vista non sembrano tra loro somiglievoli punto; giacchè il Gorgia appare tosto esser diretto contro ai Sofisti, mentre il Cratilo, che versa circa la ragion de' nomi, non accenna che Platone avesse in mira Sofista di sorta. Ma si persuaderà del contrario chi si faccia ad osservare, che se Platone in esso non se la prende più, come nel Gorgia, contro i Sofisti, che facevano un cattivo uso dell'eloquenza forense e politica, ei l'ha però contro altri, che sono i Protagoristi–Eraclitiani; i quali, accettando la sentenza di Eraclito, che opinava tutto, a guisa d'un fiume, passar sempre, e ad essa accoppiando la loro, che cioè nulla di sano e di fermo nelle cose fosse, ma tali fosser elle, quali a noi ce le appresentano i sensi, questi loro paradossi, queste loro dottrine s'ingegnavano di confermare per mezzo dell'etimologia de' nomi. Ecco la ragione perchè s'incontri nel

Cratilo una lunga esposizione etimologica, nella quale se non si ravvisa più un'ironía ilare ed amena, come nel Protagora e nell'Ippia, neanco aspra ed amara, come nel Gorgia, un'ironía però velata perverrà a scorgere in esso, chi attentamente lo esamini, e parimente si renderà persuaso, non doversi credere, come a torto anche parecchi degli eruditi opinarono, che il divino ingegno di Platone tenesse per buone tutte quelle spiegazioni de' nomi, ch'ei porta innanzi in cotesto dialogo, per dar la beffa ai Protagoristi–Eraclitiani. Del resto, nell'ordinamento dei dialoghi Platonici, i più facendo al Gorgia seguire il Teeteto, nel quale si tratta della scienza, non fuor di ragione io credetti poter frapporre a questi due scritti il Cratilo, la cui conclusione essendo, che i nomi non bastano a condurci alla cognizione delle cose, perch'eglino ne sono solamente le immagini, ma che le cose si debbono conoscere per se stesse e le une per via delle altre, a vicenda, rimane sodo e chiaro, ch'ei conduce naturalmente il lettore all'argomento della scienza del Teeteto, e per ciò che il Cratilo a questo si lega e lo debbe precedere e non seguire.

Chi non è avvezzo alla lettura di Platone scorgerà in esso una maniera di trattar le cose filosofiche ben diversa da quella, in cui si costuma trattarle addì nostri. E tale diversità non è solo riposta nella forma dialogica, ch'ei preferisce a tutte le altre, ma in ciò, ch'egli da principio per lo più scherza e dà di piglio a cose minuscole e che talora non paiono aver che fare col tema, indi bel bello vi si accosta, cresce ed incalza,

ed alla fine domina largamente il suo campo, a quel modo che un esperto capitano, da principio, manda innanzi le armi leggiere, prepara gli stratagemmi, tiene a bada il nemico, e poi, chiusi tutti i passi e spiegando in un colpo tutte le sue forze, gli si riversa addosso, lo rompe e splendidamente ne trionfa. E quest'artifizio particolarmente egli adopera ne' dialoghi contro ai Sofisti, ne' quali ei gira e rigira sull'argomento con tale ostinata insistenza, che a noi rischierebbe di generare fastidio, per modo che chi non conosce il suo fare, stimar lo potrebbe anch'esso Sofista. Ma conviensi avvertire, che Platone trattava con uomini e con dottrine ch'ei teneva in picciol conto, e come coteste dottrine, cotesti uomini erano saliti in voga ambiziosa, egli si dilettava, con certa sottil vendetta ed ironia, di parer di piegarsi loro, sembrar di apprezzarli, di far le finte di consentire al modo del loro ragionamento, sapendo già prima (come quei che si sentiva molto lor superiore), ch'ei se li tenea nell'artiglio, come fa il gatto del topolino, il quale scherza anch'egli piacevolmente colla sua preda, la affida lasciandola qua e là fuggire o non punto addentandola, e finalmente le dà una fiera zampata, e l'uccide e se l'ingoia. Lo che fa appunto il grande Platone di que' superbi avversari. Così egli quasi in ogni dialogo, qualunque ne sia l'indole, accoppia il calore alla brevità, la facezia al senno, la concisione all'eloquenza, una forte e variata analisi ad una sintesi splendida e vittoriosa. I quali due caratteri costrinsero la sapienza antica e moderna a dare a quell'intelletto il titolo di divino.

Credo che ognuno si convincerà, sì degli ostacoli ch'io ebbi a superare, come della pazienza ch'ho dovuto durare, non dirò già per vincere le difficoltà che di per sè offre la materia e la lingua infinitamente varia di Platone (chè certo molte sono e non lievi), ma solo per poter voltare nella lingua nostra le finezze de' frizzi e de' giochi e tutte quelle acute arguzie e sottili eleganze, che s'incontrano nell'originale di cotesti due dialoghi. A questo la cognizione d'una lingua acquistata collo studio non basta, ma si richiede una lingua facile, arguta e viva, la quale pienamente mai non possederà se non chi l'abbia succhiata col latte della nutrice. Per questo io son d'avviso, checchè si voglia dire in contrario, che i dialetti, a cagion di lor indole, hanno sulla lingua studiata vantaggi immensi. Ma per la ragione, che ora i dialetti d'Italia, tranne il toscano, non somigliano in virtù a quei della Grecia, i quai, quantunque fossero un modo di parlare, con cui si distinguevano i vari popoli di quella regione, parlanti la medesima lingua, tuttavia erano portati (almen parecchi di loro) alla maggior perfezione e avuto avevano scrittori sommi, per questa ragione, dico, ei non è maraviglia, se io sentendo necessità di scrivere nel fiorentino dialetto o almen in foggie vive di quel paese, abbia bene spesso avuto a dolermi, non solo, come già si rammaricava il nostro Alfieri, di non essere in quella terra nato, ma di non esser punto mai colà stato a dimora. E veramente non ostante la mia non tenue fatica, fredda mi sarebbe riuscita la versione di tante minute arguzie del Cratilo, ed oscuris-

sime parecchie tirate di enormi periodi, che s'incontrano dopo la metà del Gorgia, se un illustre poeta (G. Prati) non mi avesse a quando a quando dato un ben valido aiuto. Grande era la stima, che già avevo di lui, come scrittore, ma quello che mi fece oltre modo maravigliare, è lo aver riconosciuto in lui un ingegno del tutto originale, di perspicacia e di dirittura greca. Imperciocchè non solo il vidi ad afferrar di colpo il senso e le dottrine filosofiche di Platone, ma in quelle intralciate e oscure costruzioni di quest'autore, in cui io colla piena conoscenza del testo rimaneva in forse fra i vari modi che alla mente mi si appresentavano per traslatarle nell'italiana favella, quale mi avessi a preferire, egli, senza molto saper della lingua, tosto mi segnava il più limpido, il più acconcio, il più scolpito. Nè tacerò ciò che ad altri parrebbe minuzia, ch'egli mi riuscì talvolta per sino a indovinare l'articolo del suggetto, anche dove par quasi indifferente porlo o lasciarlo. Questo dunque io dico, non per cagion di mutua amicizia o perch'egli abbia d'uopo di coteste mie parole, ma perchè mi giova render ciò noto, affinchè chi legge questa mia versione, se gli avvenga incontrarvi talora un fare un po' vivo e alquanto somiglievole a quel vezzoso favellar di Toscana, sappia a chi si debba parte del merito, ed affinchè nello stesso tempo non ignori, che se alcuna volta noi ci siam presi la libertà di tenerci alle maniere della lingua parlata, anzi che alla costruzione rigida e grammaticale della scritta, ciò scientemente e a bello studio abbiam fatto.

IL GORGIA

PREFAZIONE

AL GORGIA

L'argomento di questo dialogo si aggira del tutto intorno all'oratoria, non già considerata come arte, della quale si parla nel Fedro, ma considerata come parte della politica; in una parola Platone vuol in esso dimostrare gli abusi che facevano di quest'arte gli uomini di stato in Atene, e nel medesimo tempo giustificare se stesso, perchè non si fosse dato agli affari pubblici, come suo fratello Glaucone, e come la sua nascita, il suo ingegno parevano invitarvelo, ma costantemente da essi si fosse astenuto tutto il tempo della sua vita. In fatti nella prima parte del dialogo, ei fa abbattere da Socrate le diverse definizioni di Gorgia intorno all'oratoria. Nella seconda gli fa dimostrare contra Polo, che il potere degli oratori di fare

spogliare, bandire ed uccidere chiunque paia, non è un bene, qualora non operi secondo giustizia. Nell'ultima entrando a distinguere il buono dal piacevole, e facendo vedere che l'uomo dee fare le cose buone, ma delle piacevoli non altre che le buone, e quindi che non è buono, onesto e felice colui, che avendo il potere di fare e procurarsi tutto quello che vuole, soddisfa le sue passioni, tratta pur sempre del potere e del comando che gli oratori con tanta cupidità e vanità agognavano. E inoltre poi dimostrando, che il potere, se non opera secondo giustizia, non è un vero potere, ma lo è solo quello, che a noi e agli altri procura il meglio, e che questo meglio mai niuno degli oratori antichi e de' suoi tempi aveva ai cittadini di Atene procurato, giacchè niuno di loro gli aveva reso migliori, ei viene a far conoscere la causa, per cui dagli affari pubblici si fosse astenuto. Dal che ognun vede che tutte le quistioni trattate in questo dialogo sono connesse alla quistione dell'oratoria, e che quelle che ad essa paiono estranee, non sono che o digressioni od episodi dell'argomento principale, o disputazioni, in cui se non si combatte il vero pregio che può avere quest'arte, si combattono però i pregi e i vantaggi che venivano ad essa attribuiti sì dai sofisti come dai politici.

Tre, Gorgia, Polo e Callicle, sono gli avversari, contra i quali Platone fa combattere

in questo dialogo il suo eroe, Socrate, e tutti questi tre ei ci rappresenta con caratteri ben diversi l'uno dall'altro. Nel primo, cioè in Gorgia, ei ci rappresenta un sofista vano e gonfio, il quale, perchè co' suoi frizzi del dire traeva presso di sè, come sappiamo, quasi a festa, i cittadini di Atene, si credeva di possedere la prima e la più bella di tutte le arti; sebbene nella disputa che poi sostiene con Socrate, mancandogli la necessaria dottrina, rimane colla bocca aperta senza saper più che rispondere, e finisce coll'ascoltare Socrate, non solo per curiosità di vedere che cosa sapesse egli dire, ma anche per istruirsi egli medesimo, e per ciò alle sue ragioni si arrende. Nel secondo, cioè in Polo, ei ci rappresenta un giovane co' vizi appunto dell'età, inconsiderato, impetuoso, audace, il quale non ama ed ammira l'oratoria, che pel lustro che reca, non certo inchinevole ad abusarne, se non forse per lancio di gioventù o ingiuriato da qualcheduno; onde che vivo sì ma non contumace, disingannato da Socrate, anch'ei gli si arrende. In Callicle finalmente Platone ci rappresenta un uomo, il quale desidera il potere, non più per il lustro, come Polo, ma sì bene per esercitare il comando e la signoria sopra gli altri, onde avere anche più degli altri e vantaggiarsi della repubblica; un uomo che il desidera non per non iscontar la pena, se ambizione o im-

peto o piacer di vendetta il traessero a far ingiustizia, ma per non pagarla d'ingiurie, sebben non violente ed aperte, però fredde, determinate e dolorose, contra cittadini seco forse non punto rei di alcun male; un uomo che il cerca non per procurar beni e piaceri ad altrui, ma solo per godersegli privato egli e più tranquillo; un uomo, che oltre ai molteplici modi, che gli somministrano le sue ricchezze per soddisfare le passioni, vuol procacciarsene ancor colla potenza e coll'oratoria, onde sempre godere vantaggi e piaceri maggiori; un uomo in fine della più stillata e squisita malizia e del più corrotto animo, il quale, per quanto efficaci sian le ragioni di Socrate, finisce col dirgli che, quantunque e' parlasse bene, non gli si chetava punto.

Questo dialogo può star da sè, e non ha un'intima e necessaria connessione con qualche altro precedente, la cui cognizione si richieda all'intelligenza di esso. Il che se meritamente si può dire de' dialoghi puramente Socratici, come sono il Fedone, il Fedro e il Protagora; di niuno però maggiormente si può affermare come del Gorgia, nel quale Platone non entra già in isperulazioni dialettiche e metafisiche, ma tratta un argomento tutto politico e pratico, per far vedere, come abbiam detto, la nullità e corruzione dell'oratoria a' suoi tempi in Atene, ciò che certo non ha relazione

alcuna con le teoriche di verun filosofico sistema. Ma se il Gorgia non forma una parte di un tutto, di cui le altre parti siano in altri dialoghi trattate, qual sarà il posto, potrebbe qui alcuno domandare, ch'esso dovrà occupare nell'ordinazione e nella serie de' dialoghi Platonici, ed in qual epoca dobbiamo credere che Platone l'abbia composto? A questo a noi pare potersi rispondere, che il Gorgia si debba collocare appresso al Fedro ed al Protagora, ancorchè le materie che in questi si trattano siano diverse; poichè siccome nel Fedro Platone dimostra la nullità de' retori sofisti, e nel Protagora la loro nullità nel ragionare dialettico, così havvi una certa affinità e connessione tra essi ed il Gorgia, in cui si tratta della nullità della corrotta e sofistica e piacentiera oratoria; quantunque il lavoro di un'opera così distesa, ricca e perfetta, come è il Gorgia, paia difficile che possa essere lavoro di un uomo giovane anzi che no, come sono i due precedenti dialoghi. E nel vero non leggier prova ci somministra non tanto il non ravvisarsi più, come in quelli, in esso quella ridente amenità giovanile, quanto l'argomento in esso trattatosi di abbattere l'oratoria politica per giustificare il genere di vita filosofica, a cui si era egli dato, come faremo vedere in appresso: giacchè è chiaro che con cotale apologia Platone intese abbracciare non solamente l'età sua giovanile,

ma anche l'età sua matura. L'Ast nondimeno crede che sia questo dialogo stato da Platone composto durante l'accusa e la condanna di Socrate; e per prova ne adduce l'amarezza e l'astio che in esso dappertutto spira; poichè è impossibile, dice egli, che Platone, il quale negli altri dialoghi con tanta finezza spiega un'attica urbanità singolare ed una festevole ironia Socratica, della medesima abbia potuto intieramente dimenticarsi e abbandonarsi alla passione dell'irá, se qualche grande causa esterna non l'avesse eccitato; e questa causa poi egli dice essere stata l'accusa e la condanna di Socrate, per cagion della quale Platone, come scolaro e veneratore di quell'uomo divino, mosso a sdegno e riempiuto d'ira compose questo acre scritto contro dell'oratoria. Questa sua asserzione lo stesso erudito conferma poi ancora con le parole di questo stesso dialogo che Socrate (Stef. 521. C. D.) dice a Callicle: « Sciocco » affatto veramente sarei, o Callicle, se io » credessi che a chiunque in questa città pur » qualunque cosa non potesse avvenire; nondi» meno io pur so, che se verrò tratto in giu» dizio, correndo pericolo di alcuna di quelle » cose che tu dici, un malvagio sarà quegli » che ivi mi trae, poichè niun buono vi trarrà » persona che non faccia male veruno, e non » sarebbe maraviglia, se venissi condannato a » morte; » per le quali parole ei conchiude

essere impossibile dopo la morte di Socrate, che Platone potesse far parlare in questo dialogo Socrate intorno alla sua morte, come di una cosa solamente verisimile. A questo argomento egregiamente risponde il Söcher, essere verissimo che Platone dopo la morte di Socrate dal canto suo, trattandosi di un fatto già avvenuto al tempo che scriveva, non avrebbe più potuto parlarne come di un fatto soltanto verisimile, giacchè egli non poteva più ignorarlo o dubitarne; ma la cosa essere diversa, dice egli, se in un dialogo, il quale si finge avere avuto luogo molto innanzi di quell'avvenimento, da Socrate, come personaggio di tal dialogo, ei ne faccia parlare siccome di cosa ancor dubbia, poichè certamente durante sua vita ei non poteva della sua condanna parlare come di cosa già certa. Che anzi, seguita il mentovato critico, se le citate parole, che Platone fa dire a Socrate, si volessero riferire all'epoca dell'accusa e della condanna di Socrate, esse perderebbero tutta la loro bellezza; poichè il fare a tal epoca dire da Socrate, ch'egli verisimilmente sarebbe stato condannato a morte, è fargli dire una cosa molto comune; laddove Platone dopo la morte di Socrate, scrivendo, il faccia parlare molto innanzi tale avvenimento, come di un fatto verisimile, ma da lui non temuto, ciò dà veramente a questo luogo una grazia particolare. Oltre a ciò aggiungasi ancora (per non

dire dell'Apologia, la quale l'Ast non tiene legittima di Platone), che nel Fedone, il quale si tiene scritto poco dopo la morte di Socrate, non si scorge punto di astio e d'ira contro di alcuno.

Del resto, che altre cause abbiano mosso Platone a prendersela così acremente in questo dialogo contro dell'oratoria, prova ne è, ch'ei se la prende in esso non solo contra gli oratori de' suoi tempi, de' quali alcuni potevano aver contribuito alla condanna di Socrate, ma anche contra i più celebri uomini di stato, che furono prima in Atene, contro di Milziade cioè, Temistocle, Cimone e Pericle, i quali erano ben lungi dall'aver avuto influenza alcuna su tale condanna. Non pertanto siccome in Atene, dovendosi ogni affare trattare dinanzi del popolo, l'oratoria era necessaria non solo per entrare al maneggio degli affari pubblici, ma ancora ad un uomo privato per poter difendersi in tribunale quando in esso fosse stato ingiustamente accusato; pel che vedremo Callicle deridersi di Socrate (nella persona di Socrate intendasi lo stesso Platone), perchè in età già avanzato si desse ancora allo studio di un fanciullo, qual è quello della filosofia, la quale faceva sì, che nol lasciava più atto a nulla, per modo che chiunque avrebbe potuto dargli impunemente uno schiaffo sulla guancia, e ogni malvagio e da nulla ingiustamente accusarlo, senza ch'egli

fosse in istato di fargli pagare la pena; così reca veramente maraviglia che in una tale città Platone, il quale nascita, stato e ingegno chiamavano agli affari pubblici, non si fosse ad essi dedicato, come il suo fratello Glaucone, ma dai medesimi si sia astenuto, e in vece di darsi all'oratoria per acquistarsi favore, dignità e autorità presso del popolo, abbia preferito la vita modesta e ritirata del filosofo. Che più? la maraviglia si cresce, quand'un consideri che cotesta filosofia da lui abbracciata, non che essere in pregio, si riputava anzi annullatrice dell'uomo, e i filosofi co' loro naturalismi e segretumi, avversi e increduli agli Dei, e quindi pericolosa e quasi indegna cotesta disciplina; mentre quella dell'oratoria era al sommo onorata per molte ragioni, ma più per questa, che, morto Pericle, tutti gli aspiranti agli onori, e in ispezie i giovani, visto ch'egli aveva per la possa dell'eloquenza dominata la repubblica, all'oratoria indefessamente si davano. Ma siccome il fine, che in tale studio eglino si proponevano, era di dominare e non di rendere giusti e virtuosi i loro concittadini, e d'altra parte non potevano più essi, come Pericle, per mezzo dell'autorità e delle virtù loro politiche contenere il popolo, così erano forzati a ricorrere ad altre arti, ad un'oratoria che il lusingasse, senza punto darsi pensiero di quello che fosse il meglio per lui. E così

correndo tutti i giovani presso quelli che insegnavano tal arte lusinghiera e sofistica di persuadere al popolo quel che volevano, ognuno può scorgere quanto grande dovesse essere in Atene il numero de' sofisti, che maestri di ciò si spacciavano. Il perchè Platone vedendo che l'oratoria, quantunque studio in sè buono, dagli uomini politici a' suoi tempi, non alla virtù ed al bene comune era diretta, ma alla loro ambizione, alle loro passioni, con grave danno della patria, non è maraviglia se dalla vita politica si sia astenuto, e se dopo averne scelto una, che a tanta corruzione de' suoi concittadini potesse in qualche modo rimediare e renderli migliori, collo istruirli sì colla voce come cogli scritti, fra questi si sia determinato di comporne uno, in cui facesse ad un tempo e l'apologia del genere di vita a cui si era dato, ed abbattesse l'orgoglio degli oratori politici, dimostrando loro qual veramente debba essere l'uffizio e il fine dell'oratoria. Dal che tutto ognuno scorge che per ispiegar l'amarezza e l'astio, che Platone lascia intravedere in questo dialogo, non è necessario ricorrere allo sdegno che in lui cagionarono l'accusa e la condanna di Socrate. Ma, oltre che il suo amor proprio nel difendere quel suo genere di vita spregiato dai più vi debb'aver molto contribuito, tanti essendo i mali cagionati nella sua patria dalla falsa e sofistica oratoria adulatrice, ci non dee

parere strano, se per questi profondamente si afflisse; e, come tocca a Tucidide, il quale per i mali che della sua patria ha a narrare, spiega sempre nelle sue storie un umore tristo e severo, tocchi a lui pure, confutando i maestri di quest'arte piacentiera e coloro che della facoltà del dire abusavano, di adoperare un linguaggio anzi amaro che no, e con una certa inurbanità ritorca all'oratoria politica le obbiezioni che si facevano alla filosofia; onde che in questo dialogo non s'incontra più quella ilarità e quella festevole ironia Socratica, che domina nel Fedro e nel Protagora. Per la stessa ragione, non più in questo scritto, come osserva ottimamente l'Ast, Platone fa proporre da Socrate solo quistioni od accennare dubbi o manifestare modestamente proprie opinioni e concetti e la sapienza sua, non come sua, ma di altri; ma il fa parlare con linguaggio determinato e deciso, contro al quale è costretto di ritirarsi lo stesso Gorgia; non più la trattazione procede in un modo mimico o spesso interrotta, come ne' due precedenti dialoghi, ma più grave, connessa e didattica; non più fa egli singolarmente uso del metodo riciso di domande e risposte, ma i suoi dogmi, le sue definizioni sono lunghe esposizioni didattiche, che hanno il serio scopo di mettere sempre più in chiaro la nullità e corruzione della così vantata oratoria politica.

Ma siccome l'abuso di uno studio in sè buono, qual è l'oratoria, proveniva dalla corruzione de' costumi degli Ateniesi, così la causa di questa corruzione ei non attribuisce tanto a' suoi contemporanei, quanto ai più rinomati cittadini antichi di Atene. I quali quantunque contra i nemici della patria, i Persi ed altri, si fossero mostrati eccellenti capitani, nondimeno, ottenuta la pace, non furono in grado di mantenere i loro concittadini nella semplicità della virtù primiera, nell'osservanza delle leggi, nell'obbedienza ai magistrati, nella fuga del vizio e nello imperare alle proprie passioni. Per questo adunque non del tutto senza fondamento è il rimprovero che fa Platone a Milziade, Temistocle, Cimone e Pericle, di non essere stati veramente buoni uomini di stato (quantunque di Pericle nel Fedro a pag. 269. E della Stef. e 172 della nostra versione, faccia gli encomi, dicendolo oratore più perfetto di tutti); poichè se costoro arricchirono la città di Atene di porti, di arsenali, ed anche ampliarono il suo imperio e sono stati terribili dicitori, non però con tutta la loro eloquenza, come egli nota, furono in grado di rendere giusti e temperanti i loro concittadini, che anzi li fecero ambiziosi, parlatori, avari e insaziabili. Del resto, che non del tutto eccessivo sia questo rimprovero che fa Platone agli oratori politici, ognuno potrebbe convincersi, tanto dalla storia dell'elo-

quenza romana, perciocchè in vece di essere divenuti migliori, i Romani non furono mai così corrotti, come quand'essa tra loro salì al suo fastigio, quanto ancora dalla esperienza moderna, poichè anche addì nostri agli oratori de' parlamenti si potrebbe muovere lo stesso rimprovero, non salvi quelli di Francia, i cui Demosteni, quantunque per mezzo secolo circa abbian tanto tuonato, onde procurare non solo il ben materiale, ma eziandio della morale prosperità (com'ei la chiamarono) di lor paese, rimane tuttavia molto incerto, se abbian poi reso migliore, più virtuoso e felice quel popolo. Pur nondimeno questo essendo l'uffizio d'ogni buon cittadino e dell'uomo di stato, Platone il quale si era dato a un genere di vita, che a ciò convertiva tutti i suoi studi, con ragione nella persona di Socrate conchiudeva, che quantunque non fosse oratore, tuttavia niuno più di lui si occupava de' cittadini della città sua, provvedeva al lor bene e faceva cose veramente da uom di stato. Questa è la vita di cui egli si fa apologista e che commenda a preferenza di quella dell'orator politico. Dal che dunque appare, che la vita filosofica ch'egli intende non è già la vita di uno il quale si dia a disputazioni sofistiche, o speculazioni profonde circa le cose divine ed umane, oppur nelle naturali cerchi qualche nuovo trovato per acquistarsi fama, ma sì la vita di uno

che abbia l'animo distaccato dalle passioni terrene; giacchè secondo lui la filosofia non è tanto *pensamento di morte*, come con lievità molti de' nostri Italiani fecergli dire(1), quanto una *preparazione*, un *esercizio* alla medesima. E ciò egli spiega nel Fedone (pag. 360 della nostra versione, Stef. 64), dove, posto in fermo non esser altro la morte, che trovarsi l'anima separata dal corpo, per la ragione che il filosofo punto non si cura nè de' piaceri del senso, nè del mangiare e del bere, nè del calzarsi e vestirsi, nè punto si affatica per quello che riguarda il corpo, ma sempre fa ogni sforzo per iscostarsi dal medesimo e rivolgersi tutto all'anima, egli conchiude che il detto filosofo sempre si studia, si prepara e si esercita a morire e ad essere morto. Ma se

(1) Ciò avvenne si per ignoranza di greco in credere che *μελέτη* significasse *pensamento*, quando invece significa *studio*, *esercizio*, si per ignoranza ancora di latino nell'aver preso il *meditatio* latino, per cui ottimamente era tradotto il *μελέτη* greco, nel significato di *pensamento*, mentre che, come *μελέτη*, si doveva prendere nel significato di *preparazione*, *studio*, *esercizio*, il qual significato avere pure il *meditatio* latino niuno ignora, mentre che tutti sanno che *meditationes campestres*, sono gli esercizi del campo; e niuno certamente leggendo Cicerone (de Orat. lib. 1, 61), dove dice di Demostene che » quum ita balbus esset, ut eius ipsius artis, cui studeret, » primam litteram non posset dicere, perfecit *meditando*, ut » nemo planius eo locutus putaretur » intenderà che Cicerone voglia dire che Demostene sia giunto a pronunziare la lettera *r* a forza di *pensare o meditare*, ma si bene a forza di esercitarsi a pronunziarla

per dimostrar che il filosofo non teme la morte, bastava nel Fedone far vedere ch'egli non teme quello che durante la vita fa di continuo; qui nel Gorgia, mettendolo a confronto coll'oratore e volendo dimostrare essergli superior di merito, Platone si trovò costretto non più a rappresentarcelo come uomo, il quale si elevi all'investigazione del vero, del giusto e del santo, e conosciutolo e rapitone si alieni dall'umano e tutto nel divino s'immerga, in una parola, come uomo, la cui operosità si circoscriva a ottener la virtù per se solo, ma si trovò forzato a rappresentarcelo pur come uomo, che vive nel commercio della società umana, e che il vero, il giusto, il santo, il divino, che ha sempre dinanzi agli occhi, per quanto può, fa anche agli altri conoscere, e ad esso gli esorta, gli infiamma, e colla voce e cogli scritti ammaestrandoli, e cerca di persuadere e far praticar la virtù, onde fargli migliori, e se sviati con forte coraggio li ammonisce ed emenda, come appunto costumava Socrate; del che non v'ha benefizio che all'umanità si possa render maggiore.

Ma quantunque Platone in questo suo scritto sia giunto a compiutamente dimostrare, ch'egli per mezzo di questo genere di vita a cui si era dato, procurava non minor bene alla repubblica, di quello che procurassero gli oratori e gli uomini di stato de' suoi tempi; nondi-

meno il rimprovero ch'ei fa all'oratoria nel dire ch'essa non è un'arte, ma solo una piacentería e pratica di adescare e di lusingare per mezzo del dire, può bensì ferire quelli che professano quest'arte, ma non già l'arte medesima. E certo, per non dire che l'artifizio di lusingare in sè non è colpa, se non quando trae altri al male, anzi è cosa lodevole quando li trae al bene, chi mai più di Platone pose studio ne' suoi scritti ad abbellirli ed ornarli, non per altro fine, se non per lusingare e adescare gli altri alla lettura de' medesimi? Or chi mai è che riprenda e condanni in lui questo studio, che gli procacciò tal lode, da correr proverbio tra i Greci, che se gli Dei e Giove stesso avessero parlato una lingua, non avrebbero parlato in modo diverso da quello in ch'egli aveva parlato? In questo anzi noi vorremmo che venisse imitato pur da tutti gli scrittori di filosofia, e che si persuadessero costoro, che tanto per eccitare, comunicare e propagare, quanto per mantenere in vigore gli studi della loro scienza, non basta il solo sapere, ma che bisogna pur possedere l'arte di saper esporre chiaramente le proprie idee e vestirle con un bello ed ornato stile. E di vero per poco che si facciano a considerare la storia della filosofia, troveranno che non solo presso de' Greci dopo i due sommi scrittori Platone ed Aristotele bel bello essa andò sempre dechinando, e che fi-

ualmente, se non del tutto venne a cessare, certo perdette ogni celebrità e splendore, quando prima con Teofrasto e poi con Carneade le vennero a mancare scrittori tersi e puliti; ma che anche presso di noi in Italia, quantunque già molto prima del risorgimento delle lettere la filosofia molto ne' chiostri monacali si coltivasse, nondimeno non fu mai in grado di liberarsi dalle pastoie scolastiche, in fino a tanto che l'amena letteratura giunse non solo ad emanciparla, ma col farle gustare Platone venne pure nello stesso tempo ad aprirle un maggiore e più ubertoso campo a' suoi specolati. La filosofia pure sdegna non che un linguaggio barbaro, ma anche arido e secco; ad essa pure presiedono le muse e non può essa stare senza di loro e mostrarsene ingrata senza suo grave danno. E per ciò, sebbene la filosofia si definisca essere la cognizione delle cose e naturali e divine ed umane, ond'essa *praepotens et gloriosa* (così chiamata da Cicerone *de Oratore*, I, 43), si crede superiore a tutte le altre scienze e talora anzi le spregia; nondimeno coloro che questa scienza professano, non si credano che più nulla lor manchi; poichè se queste lodi non si possono negare alla filosofia in sè, tuttavia esse non competono più individualmente a qualunque uomo, per quanto ingegno egli abbia, perchè egli è assolutamente impossibile che un uom mortale

possa giugnere compiutamente al possesso di tutte le cognizioni ardue ed infinite, che in questa definizione si abbracciano. Badino inoltre, che se Platone biasima d'altro canto l'oratoria pe' mali che talor può produrre nelle città, col far con lusinghe credere alle moltitudini quel che non è, e talora anzi il mal per bene, fra questi mali però egli non annovera quello del sapere vestire i propri concetti con una certa facondia e con un certo ornato, ed è ben lungi da ciò condannare, dacchè egli stesso non si contentò di essere il più gran pensatore e filosofo, ma si studiò pure di essere il più ornato e il più eloquente scrittore che mai sia stato, in guisa che Cicerone di lui ebbe a dire (*de Oratore*, 1, 11), che nel leggere il Gorgia fortemente si maravigliava, *quod in oratoribus irridendis ipse esse orator summus videbatur*. Intanto fra queste accuse appunto ch'egli fa contro dell'oratoria, venendo di nuovo alla già mentovata e più solenne, ch'essa cioè non è un'arte, ma solo una piacenteria e pratica di lusingare per mezzo del dire, si avverta che questo a lui si dee solamente concedere per riguardo all'oratoria falsa e sofistica, e non per riguardo alla vera. E qui per non mettermi a fare una debole e insufficiente apologia di questa, quando validamente e elegantemente venne fatta da Cicerone nel libro 1 dell'aurea sua opera citata *de Oratore*, a tal libro io rinvio i lettori e li

conforto a leggerlo, affinchè veggano quante siano le doti e le cognizioni che si richiedono ad un oratore, quantunque non mi possa contenere dal domandare, come mai si voglia negare il nome di arte a quella facoltà, per possedere la quale « acumen dialecticorum (sono le » stesse parole di Cicerone, *ibid.* 1, 28), sententiae philosophorum, verba prope poëtarum, » memoria iurisconsultorum, vox tragoedorum, » gestus pene summorum actorum est requirendus. Quamobrem nihil in hominum genere » rarius perfecto oratore inveniri potest. Quae » enim singularum rerum artifices singula si » mediocriter adepti sunt, probantur, ea nisi » omnia sunt in oratore, probari non possunt. » Che se ai tempi di Platone, come addì nostri presso de' magistrati civili e ne' parlamenti, v'erano molti audaci che senza le debite cognizioni e dottrine ardissero parlare nelle cause di foro e nelle concioni di popolo, per l'incapacità di costoro punto del suo pregio non viene a perdere in sè l'oratoria, e non si può ad essa negare il nome di arte, non altrimenti che le scienze del giure civile e della filosofia stessa non cessano di essere tali, per la ragione che alcuni i quali ad esse attendono, sentenziando e consigliando in cause di diritto e dispute di filosofia, prendano abbagli ed errori non lievi nè pochi.

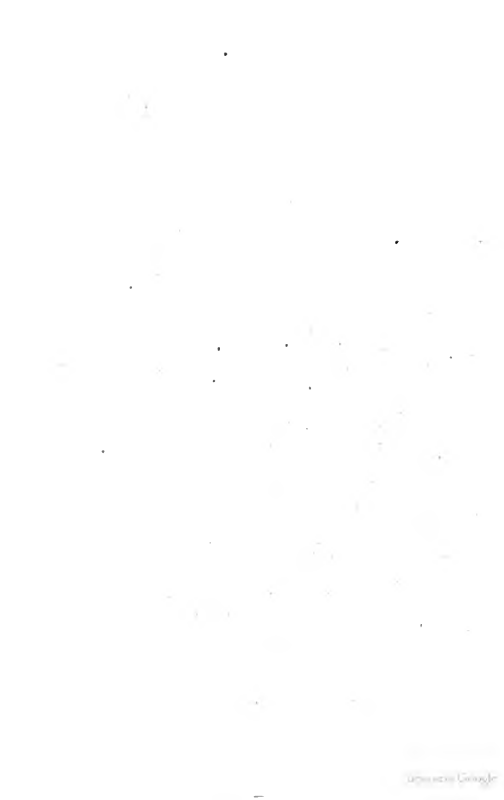
Senza ragione adunque, come già io diceva,

i rimproveri di Platone si muovono all'oratoria, mentre riguardano solamente coloro che quest'arte professano senza quella scienza che per essa si richiede o che non ne fan retto uso. E certo che i rimproveri ch'ei fa all'oratoria siano specialmente diretti contro a questi ultimi ninno il potrà negare, mentre che quasi tutto il dialogo versa in biasimare il potere da re e da tiranno che per mezzo del dire tentano di procurarsi gli oratori, il potere di fare nella città qualunque cosa, giusta od ingiusta, senza pagarne la pena, e di comandare agli altri e non a se stessi, cioè alle proprie passioni. Ma lodare il filosofo, come egli fa, perchè di tal potere non si cura, ma frena le sue passioni e non fa punto ingiustizia, e biasimare l'oratore, perchè per mezzo della facoltà del dire cerchi procurarsi tal potere, onde comandare nella città agli altri ed aver pur anco più degli altri e fare ingiustizie, questo è sì bene fare le lodi dell'uom giusto e temperante, come anche i biasimi dell'intemperante e ingiusto, ma non già fare propriamente i biasimi dell'oratore. Imperciocchè se gli encomi ch'egli da una parte fa al filosofo, come ad uomo giusto e temperante, possono stare, perchè per filosofo, come abbiam veduto, egli intende non, come noi addì nostri, un uomo consacrato a speculazioni o metafisiche o fisiche o morali, ma un uomo che ha l'animo interamente distaccato da tutto ciò che è ter-

reno, e quindi dotato di tutte le virtù e perfetto, i biasimi poi che dall'altro canto indistintamente e senza eccezione ei fa all'oratore, come ad uom ingiusto e intemperante, non istanno più, giacchè bisognerebbe pur dimostrare che tutti gli oratori, senza eccettuarne alcuno, facessero cattivo uso della facoltà del dire e fossero intemperanti e ingiusti, ciò che è impossibile e contro a quello che l'esperienza ci afferma. Per questa ragione appunto vedendo Platone che le sue dimostrazioni non potevano riuscire a tanto, concedendo che anche una vera e bella oratoria vi poteva essere, la quale ha per iscopo di rendere buone le anime de' cittadini, si ristrinse poi a dire che tale oratoria ei non aveva ancora veduta (Stef. pag. 503).

Non è mestieri metterci a dimostrare che quello che non mai vide Platone, e ch'ei credeva quasi impossibile, si sia poi effettuato, che cioè col tempo non solo nella Grecia, ma dappertutto, sia sorto un nuovo genere di oratoria detta sacra, la quale si assunse esclusivamente l'uffizio di rendere buoni e virtuosi i cittadini. Ma, pur concedendo a Platone esservi un'oratoria che difenda l'ingiustizia, la quale per ottenere il suo scopo non potendosi appoggiare su giuste e rette ragioni, di necessità ricorre all'arte del lusingare per sedurre e giuntare le moltitudini, concedendogli pure che l'oratoria politica

per lo più non si proponga per fine di rendere migliori i cittadini, ma studii anzi blandirli e adularli (quantunque esempi di oratoria politica del tutto scevra da piacentería e adulazione ci somministri Demostene nelle sue Olintiache e Filippiche), concedendo pure tutto questo a Platone, ciò non porta che i rimproveri ch'egli indistintamente fa all'oratoria, fuorchè solo all'oratoria politica, si possano fare non che alla sacra, ma all'oratoria in genere. E di vero sebben ne siano varie specie, nondimeno una sola essendo l'arte, la cui essenza consiste nello istruire e nel muovere (il dilettare è lodevole e accessorio, ma non necessario), per biasimare l'oratoria in genere, bisognerebbe che lo istruire e il muovere le moltitudini fosse cosa, che non è, in sè cattiva e perversa. Ma se dunque niun biasimo si può fare all'oratoria tolta in genere, somme poi sono le lodi che attribuire a lei si debbono, quando si propone per iscopo di rendere buoni e migliori i cittadini; giacchè per grandi che siano i pregi e le lodi della filosofia, non mica intesa nel senso di Platone, per uno studio della morte, per un distacco da tutto ciò che è terreno, ma presa nel senso comune, per la cognizione di tutte le cose e naturali e divine ed umane, la quale per ciò dee abbracciare tutte le altre scienze; per grandi, dico, siano i pregi e le lodi che si vogliano dare alla filosofia, nondimeno per rendere buoni

e virtuosi i cittadini l'oratoria è molto più efficace e potente. E ciò per la ragione che la filosofia avendo a fare con uomini dotti, il cui animo ella vuole piuttosto sedare che commuovere, e loro di cose quiete e tranquille parlando, il suo discorso, ancorchè talora non manchi di ornato e diletti (come dice Cicerone nell'Orat. 19), esso però procede uniforme, nulla ha d'impetuoso, di eccitato, di fiero, di fulminante, ma è casto, verecondo, incorrotto quasi come una vergine; mentre che l'oratoria avendo per iscopo di toccare e scuotere gli animi, oltre che fa uso di tutti gli accennati generi di discorso e di altri ancora, dirigendosi collò splendore e trionfo della parola non più a pochi dotti, ma alle moltitudini, al popolo, il bene che all'umanità essa procura è infinitamente maggiore e migliore; quando però, come dico, proponendosi a meta lo spronare e l'accendere gli uomini alla giustizia ed a tutte le altre virtù, fa lor condurre sì onesta vita, che messo freno alle proprie passioni, e senza l'un l'altro offendersi, non solo si senton lieti e felici in queste dimore terrestri, ma il saranno e ben più dopo morte nel mondo venturo, come appunto afferma Platone.

IL GORGIA

ovvero

DELL' ORATORIA

INTERLOCUTORI

CALLICLE, SOCRATE, CHEREFONTE, GORGIA(1) E POLO.

CALLICLE

Stef. pag. 447

Alla guerra e alla battaglia si convien pigliar parte in questo modo(2), dicono, o Socrate.

SOCRATE

Forse veniam noi dopo la festa(3), come dice il proverbio, e troppo tardi?

(1) Intorno al merito di questo celebre sofista, veggasi al fine la prima delle note.

(2) Ciò *così tardi*; giacchè trattandosi di cose moleste e pericolose è meglio giugnere tardi a pigliarne parte, mentre che trattandosi di piacevoli è meglio giugnervi per tempo.

(3) Qui per *dopo la festa* si deo intendere non solo una festa qualsia, com'è nel proverbio, ma per ciò, che tanto era l'onore, in cui era tenuto Gorgia in Atene, che *ἑορταί*, *feste*, *solennità*, erano detti i giorni, in cui egli pubblicamente ostentava il suo sapere, così Socrate nel domandare *se erano giunti dopo la festa*, *ἑορτήν*, domanda già indirettamonte, se erano giunti dopo che Gorgia avesse tenuto qualche magnifico discorso.

CALLICLE

Sì, dopo un'assai piacevol festa; poichè Gorgia poc'anzi in un discorso ci ha fatto mostra di molte e belle cose.

SOCRATE

Di questo in vero, o Callicle[1], è causa qui Cherefonte[2], avendoci costretti a soffermarci in sulla piazza.

CHEREFONTE

Cotesto è nulla, o Socrate, chè vi rimedierò pur io; giacchè Gorgia è mio amico, e, mostra di quelle cose ei farà anche a noi, se ti garba, ora; o s'è meglio, altra volta.

CALLICLE

E come, o Cherefonte? desiderebbe mai Socrate di udire Gorgia?

CHEREFONTE

Sì appunto per questo siam qui.

(1) Callicle del borgo di Acarne, se si dee giudicare da quanto si scorge in questo dialogo, era poco amante degli studi filosofici, anzi di essi si rideva, ma ricco, impudente e forse di qualche valore nell'oratoria; quantunque nell'aringare al popolo non si proponesse per iscopo il bene della patria, ma solamente il procacciarsi onori e ricchezze, beffandosi della giustizia e dell'onestà, e sostenendo le dottrine le più immorali e perverse.

(2) Cherefonte amico di Socrate infino da giovane, come dice Socrate stesso nella sua Apologia (Stef. pag. 21), era un uomo ardente ed impetuoso in quello che intraprendeva, magro e pallido per l'assiduità con cui attendeva allo studio, e perciò di lui pure, non altrimenti che di Socrate, si ride Aristofane nella sua commedia delle Nubi.

CALLICLE

Ove dunque a casa[1] da me vogliate venire,

(1) Qui lo Schleiermacher fondandosi sull' ἐπὰν greco, *quando*, il quale egli prendendo nel significato di tempo, e non nel significato di particella causale, *ove*, *qualora*, che ha spesso, pretende che questo dialogo non si finga tenuto nella casa di Callicle, ma in qualche luogo pubblico, nel Liceo p. e. o altrove, poichè non è credibile, dice egli, che Callicle si sia assentato dalla brigata e l'abbia lasciata sola in sua casa, dalla quale egli uscito, si sia poi incontrato con Socrate e Cherefonte. Ma questa ragione a noi pare di poco peso, poichè se ad inurbanità si ascrive a chi si trova in casa d'altri l'uscire e andarsene a suo piacimento, ad inurbanità però non si ascrive al padrone di casa, l'assentarsi pochi momenti per qualche suo affare. Il perchè a me sembra cosa affatto naturale che qui Callicle, dopo aver già udito un lungo discorso da Gorgia, per qualche suo affare o stanco per prendere un po' di respiro, sia uscito un momento di casa od anche solamente siasi affacciato alla finestra, dalla quale, veduti Socrate e Cherefonte già presso alla porta, gli abbia invitati a venire da lui dentro per udire Gorgia. Del resto che questo dialogo si finga veramente avere avuto luogo nella casa di Callicle, oltre che si scorge dal piglio superbo e da padrone con cui egli parla nel medesimo, prova irrefragabile ci fanno primieramente le parole di Socrate alla pag. 54, lin. 5: « poichè forse anche di coloro che sono *qui dentro* v'ha alcuno, il quale ha voglia di diventare tuo discepolo; » quindi quelle della pag. 60, dove Gorgia dicendo di non doversi trattenere quelli che avevano qualche altra cosa a fare, Callicle risponde che *quand'anche avessero ragionato tutto il giorno non potevano fargli cosa più grata.* Dalle quali chiaramente si vede, che se questo dialogo si fingesse tenuto fuori dalla casa di Callicle, non sarebbe punto mestieri che Gorgia avvertisse di non impedire quelli che assistevano dallo andarsene pe' loro affari, poichè se si trovavano in un luogo pubblico, potevano ciò fare quando volevano; nè d'altro canto urbanamente e con diritto alcuno Callicle avrebbe potuto dire ai circostanti, che non gli sarebbe stato molesto, ma grato, quand'anche avessero ragionato il giorno intiero, se non fosse stato in casa sua.

poichè Gorgia è presso di me albergato, tal discorso ei farà a voi pure.

SOCRATE

Tu di' bene, o Callicle, ma desiderebbe fors'egli di discorrere con noi? giacchè io avrei voglia di udire da lui stesso, quale sia la potenza dell'arte di quell'uomo, e che cosa sia quello ch'ei si offerisce pronto di fare e che insegna; che delle altre cose ei faccia poi mostra altra volta, come tu dici.

CALLICLE

Nulla di meglio, che addimandarne lui stesso, o Socrate, giacchè questa è pur una delle cose di cui faceva mostra nel discorso, ed appunto or tutti quei di dentro egli invitava che il domandassero intorno a quello che volessero, ed affermava che loro avrebbe risposto ad ogni cosa.

SOCRATE

Tu di' veramente bene. – Cherefonte, interrogalo.

CHEREFONTE

E che mai debbo domandargli?

SOCRATE

Quello che egli è.

CHEREFONTE

In che modo dici?

SOCRATE

Come se per avventura fosse egli artefice che facesse scarpe, ti risponderebbe che è calzolaio. Non intendi tu forse come io voglia dire?

CHEREFONTE

Intendo, il domanderò adunque. – Dimmi, o Gorgia, è egli vero quello che dice qui Callicle, che tu ti offri pronto a rispondere a qualunque cosa, che ti sia domandata da alcuno?

GORGIA

Egli è vero, o Cherefonte; ed in fatti pur ora questo appunto io mi profferiva di fare, e ti dico che niuno ancora nello spazio di molti anni mai mi ha domandato cosa che mi fosse nuova. 448

CHEREFONTE

Sicuramente adunque tu risponderai con facilità, o Gorgia.

GORGIA

Di questo puoi tu fare la prova, o Cherefonte.

POLO

Certo, per Giove; ma falla su me, se ti aggrada, o Cherefonte; poichè Gorgia mi par anche essere stanco, per aver di molte cose già favellato pur ora.

CHEREFONTE

E come, o Polo? credi tu di rispondere meglio che Gorgia?

POLO

Che importa questo, purchè io ti risponda abbastanza bene?

CHEREFONTE

Nulla; dacchè dunque hai tu voglia, rispondi.

POLO

Domandami.

CHEREFONTE

Ti domanderò adunque. Se mai Gorgia fosse perito dell'arte, di cui è perito il suo fratello Erodico[1], come mai giustamente il nomineremmo? non forse come Erodico?

POLO

Del certo.

CHEREFONTE

Dicendo dunque ch'egli è medico, diremmo noi bene?

POLO

Diremmo.

CHEREFONTE

Che se poi fosse perito dell'arte, di cui è perito Aristofonte figliuolo di Aglaofonte, od il suo fratello, come mai noi rettamente il chiameremmo?

POLO

È chiaro che il chiameremmo pittore.

(1) Due erano gli Erodici; questo, di cui qui si parla, è Leontino, fratello di Gorgia e medico; l'altro di Selimbria, maestro di ginnastica, di cui abbiam parlato nella nostra nota al Fedro, pag. 48, e del quale Platone fa ancor altrove menzione, cioè nel Protagora pag. 316. B e nel lib. III della Repub. pag. 406. A. Secondo l'opinione degl'interpreti *ad Plin. Hist. nat.* XXXV, 9, due pure sono gli Aglaofonti pittori, ma quello di cui qui si parla, era di Taso, ed ebbe due figliuoli, Aristofonte e Polignoto, ai quali egli pure insegnò la pittura; quantunque Polignoto di molto abbia superato il fratello, ed oltre alla pittura fosse anche perito della statuaria, come ci attesta Plinio, *ibid.* XXXIV. 8, e spesso ne fa menzione ne' libri XXXIII e XXXV.

CHEREFONTE

Ora dacchè egli è perito di un'arte, di quale arte mai è egli perito? e come mai chiamandolo il chiameremmo rettamente?

POLO

O Cherefonte, molte arti fra gli uomini dalla pratica per via delle loro varie pratiche si sono trovate; poichè la pratica per via dell'arte fa che nel cammin di nostra vita teniamo la strada che è sicura, mentre che per mancanza di pratica noi andiamo alla ventura; di ciascuna poi di queste arti altri di altre altrimenti pure partecipano, e delle più prestanti anche i più prestanti, de' quali uno è pure qui Gorgia, e per ciò della più bella delle arti ei partecipa(1).

(1) Il giovane Polo di Agrigento, quantunque fosse dato molto alla fisica e geometria, come vedremo più innanzi in questo dialogo, nondimeno, secondo il costume de' Siciliani suoi connazionali, si applicò più particolarmente all'arte del dire, ed in essa si rese celebre pur co' suoi scritti, in modo che i suoi artifizi da Platone, nel Fedro pag. 267.C, vengono denominati μουσεῖα, ch'io tradussi per *opere o lavori delle muse*, e che si potrebbe anche tradurre per *gioielli*. In che consistessero questi gioielli, μουσεῖα, di Polo, ognuno il vede da questo suo periodo; cioè consistevano nelle figure inventate da Gorgia, vale a dire nello accozzamento di membri e incisi eguali, di simil suono e di simile cadenza, delle quali egli fece uso ancor più immoderato che Gorgia; giacchè se le predette figure non ispiacciono quando cadono naturalmente, esse però diventano una cosa fredda, quando vi si ravvisa uno studio affatto ricercato nel procurarle colla ripetizione delle stesse parole o di altre solamente dissimili per la trasposizione di qualche lettera, del che tanto si dilettava Polo Questi gioielli dunque sono quelli che vengono denominati μουσεῖα di Polo; il che però non impedisce che questo μουσεῖα

SOCRATE

Egli appare, o Gorgia, che Polo si sia egregiamente preparato per fare discorsi, ma però non fa quello che promise a Cherefonte.

GORGIA

E perchè mai, o Socrate?

SOCRATE

Non mi pare affatto ch'ei risponda a quello che gli si domandava.

GORGIA

Domandalo dunque tu, se hai voglia.

SOCRATE

No, ma, se tu avessi voglia di rispondere, molto più volentieri io domanderei te; poichè mi è chiaro, che Polo da quello che ha detto, è molto più esercitato nell'arte detta oratoria, che nel conversare in dialogo.

potesse anche essere un'opera retorica di Polo così chiamata, in cui egli insegnasse a fare questi gioielli o giuochi di parole, come sospetta l'Heindorf; alla quale opinione quantunque noi nella nota al Fedro, pag. 458, non abbiamo dato quel peso ed importanza che ha, tuttavia ora nella medesima conveniamo; giacchè ne veniamo confermati, sì dalle parole di Socrate in questo dialogo alla pag. 70, dove dice a Polo, *l'oratoria a lui non parere un'arte*, ma sì bene una cosa dalla quale Polo diceva essersi prodotta l'arte *nello scritto da lui composto*, e che Socrate di fresco aveva letto; sì ancora dall'autorità di Aristotele, il quale (*Metaph. I*, *1.*) parlando della differenza dell'arte e della pratica e riferendo la sentenza di Polo, reca tutto quello che Polo dice in questo periodo, quasi letteralmente. Dal che tutto si vede pure, che questo periodo non venne qui da Polo pronunziato all'improvviso nel dialogo, ma che il prese da un'opera di retorica da lui antecedentemente scritta. Il lettore si accorgerà che anche nella versione si son conservati alcuni giuochi di parole dell'originale.

POLO

E perchè? di grazia, o Socrate.

SOCRATE

Perchè, o Polo, domandandoti Cherefonte di quale arte fosse perito Gorgia, tu ti poni ad encomiare l'arte sua, come se alcuno la biasimasse, ma quale poi essa sia non gli rispondesti.

POLO

E non gli rispos'io che era la più bella?

SOCRATE

Certissimamente; ma niuno già ti domandava qual fosse il pregio dell'arte di Gorgia, ma sì bene quale mai essa fosse, e come si dovesse Gorgia chiamare. In quel modo che poc'anzi Cherefonte ti metteva in sul sentiero, e tu 449 brevemente e bene a lui rispondevi; così pure a noi ora di' quale sia l'arte di Gorgia, e come da noi si debba egli chiamare. Anzi, o Gorgia, dinne tu stesso, come bisogna chiamarti, e come di un'arte sei perito, dinne anche di quale perito sii.

GORGIA

Dell'arte oratoria.

SOCRATE

Oratore dunque bisogna chiamarti?

GORGIA

E valente al certo, o Socrate, se già secondo quello ch'io mi vanto essere, come dice Omero, mi vuoi tu chiamare.

SOCRATE

E i' 'l voglio.

GORGIA

Così chiamami dunque.

SOCRATE

E non direm pure, che sii tu valente a farne anche altri?

GORGIA

Questo appunto io mi profferisco di fare, qui ed altrove.

SOCRATE

Vorresti dunque tu forse, o Gorgia, parte domandando e parte rispondendo continuare nel modo che or discorriamo, e quella prolissità del dire, con cui aveva cominciato Polo, rimettere ad un'altra volta? non dunque mentire quello che ti profferisci di fare, ma di buona voglia rispondi in breve a quello che ti si domanda.

GORGIA

Havvi certe risposte, che non si possono fare se non con lunghi discorsi, nondimeno io mi sforzerò di rispondere brevemente quanto più si può; poichè questo, che niuno più in breve di me possa dire la stessa cosa, è anche uno de' pregi di cui mi vanto.

SOCRATE

Questo appunto è quello che ci abbisogna, o Gorgia, e di esso appunto, cioè della breviloquenza or fammi tu mostra: la prolissità a un'altra volta.

GORGIA

Ebbene te la farò, e dirai di non mai avere udito alcuno che si spieghi in più brevi termini.

SOCRATE

Su dunque, dacchè dici di essere perito dell'arte oratoria e di fare anche oratore un altro, intorno a quale mai delle cose l'oratoria si aggira? così p. e. l'arte del tessere si aggira intorno al fabbricare panni; non è vero?

GORGIA

Sì.

SOCRATE

E non anche la musica intorno al far melodie?

GORGIA

Sì.

SOCRATE

Per Giunone, o Gorgia, io mi lodo delle tue risposte, perchè le dai brevi quanto si puote il più.

GORGIA

Ed a proposito, o Socrate, io mi credo ciò fare.

SOCRATE

Tu di' bene. Su dunque così pure rispondimi per riguardo all'oratoria; di quali cose è ella scienza?

GORGIA

De' discorsi.

SOCRATE

E di quali discorsi, o Gorgia? forse di quelli che mostrano qual genere di vita tenendo gli ammalati diventerebbero sani?

GORGIA

No..

SOCRATE

L'oratoria dunque non si aggira intorno a tutti i discorsi.

GORGIA

No, del certo.

SOCRATE

Ma però essa fa valenti a parlare.

GORGIA

Fa.

SOCRATE

E non adunque intorno a quello, a cui ci fa valenti a parlare, ci fa anche valenti a pensare?

GORGIA

E come no?

SOCRATE

Forse dunque la medicina, di cui or appunto 450 abbiam fatto menzione, per riguardo agli ammalati non ci fa essa pur anco valenti a pensare e a parlarne?

GORGIA

Egli è necessario.

SOCRATE

Anche la medicina adunque, come si vede, si aggira intorno a discorsi.

GORGIA

Intorno a discorsi.

SOCRATE

Forse intorno a quelli che si fanno sulle malattie?

GORGIA

Per appunto.

SOCRATE

E non anche la ginnastica si aggira intorno a discorsi che si fanno sul buono e cattivo stato del corpo?

GORGIA

Fuor di dubbio.

SOCRATE

Così pure si dee dire di tutte le altre arti, o Gorgia; ciascuna di loro si aggira intorno a que' discorsi, che si fanno sulle cose, di cui ciascuna è arte.

GORGIA

Pare.

SOCRATE

E perchè dunque le altre arti che si aggirano intorno ai discorsi non chiami tu oratorie, se oratoria tu chiami quella che intorno ai discorsi si aggira?

GORGIA

Perchè, o Socrate, tutta la scienza delle altre arti si aggira, a mo' di dire, in operazioni di mano ed in simili azioni, mentre che nell'oratoria non entra alcun sì fatto lavorío manuale, ma

essa fa e compie tutto per mezzo di discorsi. Per questo io giudico che l'arte oratoria si aggira intorno i discorsi, e affermo che questa asserzione è giusta.

SOCRATE

Può essere ch'io intenda di che modo sia quella che oratoria vuoi tu chiamare; ma presto il saprò più chiaro. Intanto rispondimi. Presso noi sono arti; non è vero?

GORGIA

Sono.

SOCRATE

Di tutte le arti, credo, altre moltissimo di opera abbisognano e poco di discorso, e talune di niuno, anzi tutta la loro opera si può effettuare anche in silenzio, come p. e. la pittura, la statuaria ed altre molte. Queste tali mi sembri voler tu dire essere quelle, del cui numero nieghi tu essere l'oratoria. È così, o no?

GORGIA

Rettamente per tutto mi comprendi, o Socrate.

SOCRATE

Altre poi delle arti vi sono, le quali effettuano tutto per mezzo di discorso, e quasi di niun'opera, o di ben poca abbisognano, come p. e. l'aritmetica, l'arte calcolatrice, la geometria, il giuoco dei dadi e degli scacchi, ed altre molte arti, delle quali alcune fanno un uso presso che eguale di parole e di azioni, ma la maggior parte molto più di parole, e tutto af-

fatto esse fanno e compiono per mezzo di discorsi. Una di queste cotali mi par che tu voglia dire essere l'oratoria.

GORGIA

Tu di' il vero.

SOCRATE

Ciò non pertanto io non penso che alcuna di queste tu voglia chiamare oratoria, quantunque nel modo che ti sei spiegato abbi tu detto, che oratoria è quell'arte che tutto compie per mezzo di discorso, e potrebbe uno replicarti, se volesse cavillando prenderti nelle parole, Tu dunque, o Gorgia, chiami oratoria l'aritmetica? Io però non credo che sii tu per affermare che oratoria siano l'aritmetica e la geometria.

GORGIA

Tu pensi rettamente, o Socrate, e m'intendi 451 appuntino.

SOCRATE

Or su dunque termina ormai anche tu la risposta a quello ch'io ti domandava. Dacchè l'oratoria è una di quelle arti che il più fanno uso del discorso, e che ve ne hanno pur altre tali, studiati di dirmi, intorno a qual cosa l'oratoria compiendo per mezzo del discorso il suo uffizio si aggiri. Così p. e. di ciascuna delle arti, di cui ora io faceva menzione, se alcuno mi domandasse: O Socrate, che arte è l'aritmetica? io gli risponderei, come tu poco fa, che

è una di quelle che compiono il loro uffizio per mezzo del discorso. E se più oltre ei mi domandasse: E fra queste intorno a qual cosa ella si aggira? io gli direi, che è una di quelle che si aggirano intorno al numero pari e dispari, nel conoscere cioè la grandezza di ciascuno d'essi. Parimente s'ei mi domandasse: Che arte è quella che tu chiami logistica ovvero calcolatrice? io gli direi che questa pure è di quelle che compiono tutto col discorso. E s'ei mi domandasse più oltre: Intorno a qual cosa? io gli direi secondo la formola di coloro, che nelle adunanze del popolo propongono decreti in iscritto, che *in tutto il resto nello stesso modo*(1), che

(1) In Atene chi proponeva una legge nella adunanza del popolo, doveva proporla scritta, o in principio della medesima mettere il suo nome e quello di suo padre e della tribù o del demo a cui apparteneva; così p. e. *Demostene, figliuolo di Demostene, peaniese, propone* ecc. Or se avveniva che da uno stesso personaggio fossero proposte più leggi, l'araldo, dovendole leggere tutte, venendo alla seconda, appena pronunziato il nome dell'autore, che si sapeva già di chi era figlio e d'onde, senza più diceva: *τὰ μὲν ἄλλα κατὰ ταὐτά*, *in tutto il resto nello stesso modo*, cioè *come prima*, o *sopra*; onde lo Scoliaste ed Olimpiodoro qui credono che scherzando Platone abbia pur fatto uso di tal locuzione: *τὰ μὲν ἄλλα καθάπερ ἡ ἀριθμητικὴ ἡ λογιστική*, *in tutto il resto come prima*, o *sopra*, cioè *come l'aritmetica è pur la calcolatrice*. Ma questa interpretazione a me pare che non possa stare; o nel vero, per non addurre altre ragioni, si badi che Platone qui pone queste parole non in bocca dell'araldo come sue proprie, ma in bocca di coloro che proponevano leggi presso del popolo, *οἱ ἐν τῷ δήμῳ συγγραφόμενοι*, giacchè chi proponeva una legge in Atene, come abbiam detto, doveva scriverla e quindi farla affiggere alle statue dei dieci eroi eponimi, in sino a tanto che si tenesse l'as-

l'aritmetica è pure la calcolatrice, giacchè intorno alla stessa cosa si aggira, intorno al pari e al dispari; di tanto solamente la calcolatrice dall'aritmetica differisce, che ne' numeri essa considera in qual relazione di grandezza stieno tra sè i pari e tra sè i dispari, e gli uni cogli altri[1]. E se

sembles del popolo, onde *γράφειν νόμον*, *ψήφισμα*, *scrivere una legge*, *un decreto* è *auctorem esse legis*, *decreti*, cioè *proporre o fare approvare una legge*, *un decreto*, come appunto nello stesso Platone, nel Fedro pag. 258. A, *ὁ συγγραφεύς* abbiam veduto avere lo stesso significato. Per la qual cosa io credo che tal formola di locuzione si debba qui prendere affatto nel modo che viene pur usata dai nostri legislatori negli scritti delle leggi; giacchè anche presso di noi quando per via di una nuova legge si varia o s'innova qualche cosa o sulle entrate p. e. o sulla leva militare, dopo essersi spiegate in essa e stabilite le variazioni che s'intendono fare, per indicare che quanto al resto, tutto rimane in vigore nello stesso modo ch'era stabilito prima, si finisce appunto con questa stessa formola: *in tutto il resto nello stesso modo*, o *come prima*, od anche *sopra*.

(1) Il determinare che cosa propriamente fossero l'aritmetica e la logistica ovvero la calcolatrice, e come le operazioni di queste arti si facessero presso gli antichi Greci, egli è più difficile ancora che il determinare che cosa e quale fosse la loro musica. Molti credono che tali operazioni eglino facessero per lo più a memoria. Un dotto di queste materie da me pregato, mi fece il seguente schiarimento. La differenza (così mi diss'egli) che gli antichi ponevano tra l'aritmetica e la logistica pare che dipenda dalle diverse specie di problemi in cui si occupava ciascuna di queste arti. L'aritmetica si proponeva intorno a ciascun numero, fosse pari o dispari, la questione: *quant'esso sia grande*, questione, a cui si potevano dare tante risposte, quante erano le maniere, in cui quel numero si poteva decomporre; così p. e. alla domanda: quanto sia il 12, si poteva rispondere, che il 12 è $7+5=6+6=9+3=3\times4=6\times2$ ecc., l'aritmetica insomma considerava come fosse formato ciascun numero. La logistica

alcuno ancora mi domandasse dell'astronomia, dopo avergli io detto, che anche questa compie tutto col discorso, egli allora mi chiedesse: I discorsi che fa l'astronomia intorno a qual cosa

o calcolatrice considerava i numeri in relazione gli uni cogli altri, p. e. come sta il 12 col 3, col 36 ecc. Si può pertanto con qualche probabilità affermare che l'aritmetica antica comprendesse: 1.° la teoria della numerazione; 2.° le regole della somma e della sottrazione; mentre che la logistica comprendeva la teoria delle equidifferenze e delle proporzioni, e quindi anche la moltiplica e la divisione; poichè queste due operazioni si riducono alla ricerca di un numero, il quale abbia un certo rapporto con altri due numeri dati; p. e. moltiplicare il 12 per 3, è lo stesso che cercare il numero, il quale stia al 12 come il 3 sta all'unità; così pure dividere 32 per 8, è cercare il numero che sia l'ottava parte di 32, come l'unità è l'ottava parte di 8, cioè cercare il numero che stia a 32, come l'unità sta ad 8. Questo schiarimento, quantunque proposto da tal dotto come dubbio, tuttavia a me pare che molto si accosti al vero; giacchè dalla qui addotta definizione dell'aritmetica si vede chiaro, ch'ella si travagliava in cercare la grandezza o il valore di un numero, senza considerare in qual relazione stesse questo valore col valore di un altro numero, ciò che appunto forma la teoria delle proporzioni e che par si facesse dalla logistica, come si vede qui dalla sua definizione. D'altra parte poi che l'aritmetica antica comprendesse la così or da noi chiamata *teoria de' numeri*, e che si occupasse specialmente delle proprietà e delle relazioni che si osservano in essi, si vede pur da quello che gli aritmetici antichi distinguevano i numeri in *pari* e *dispari*, *perfetti* ed *imperfetti*, *abbondanti* e *difettosi*, *piani* e *solidi*, in *triangolari*, *quadrati*, *poligoni*, *pentagoni*, *piramidali* ecc. Queste speculazioni quantunque non si possa negare che servissero molto ad esercitare lo ingegno, e fossero di qualche utilità per coloro, che se ne occupavano, tuttavia egli è certo che gli antichi diedero ad esse troppa importanza, e il volere poi trovare nelle proprietà de' numeri, come pretendevano i Pitagorici, tante meraviglie, tante allusioni e tante relazioni e simboli misteriosi, ognun vede essere un vano deliramento.

si aggirano, o Socrate? io gli risponderei che si aggirano intorno al corso degli astri e del sole e della luna, e come in velocità stieno gli uni rispetto agli altri.

GORGIA

E tu gli risponderesti rettamente, o Socrate.

SOCRATE

Orsù dunque rispondi anche tu, Gorgia. L'oratoria pertanto è pur una di quelle arti, che tutto effettuano e compiono col discorso. Non è vero?

GORGIA

È.

SOCRATE

E fra queste dimmi dunque intorno a qual cosa ella si aggiri; qual è fra le cose quella, intorno a cui si aggirano questi discorsi di cui si serve l'oratoria?

GORGIA

Sono, o Socrate, le più grandi e le migliori delle cose umane.

SOCRATE

Ma anche questo che dici, o Gorgia, può pur essere controverso e non è ancor chiaro; poichè io credo che tu abbia udito uomini cantare ne' banchetti quella canzone convivale, nella quale cantando annoverano che l'ottima delle cose è l'essere sano, la seconda essere bello, la terza, come dice l'autore di quella canzone, l'essere ricco senza frodo.

GORGIA

Certo che l'ho udita. Ma a che proposito mi dici questo?

SOCRATE

452 Poichè subito insieme teco potrebbero farsi innanzi gli artefici di quelle cose che lodò l'autore di quella canzone, vale a dire il medico, il maestro di ginnastica e il procacciatore di pecunia; e primo potrebbe dire il medico: O Socrate, Gorgia t'inganna; poichè non è già l'arte sua quella che si aggira intorno al massimo bene per gli uomini, ma sì la mia. – Io allora, se gli domandassi: E tu che uom sei, che dici questo? egli forse mi risponderebbe: Sono medico. – E che dunque vuoi dire? forsechè l'opera della tua arte è il massimo bene? – E come nol sarà, o Socrate, la sanità? potrebbe egli rispondere; qual bene maggiore della sanità v'ha per gli uomini? – Dopo costui, se anche il maestro di ginnastica dicesse: Mi maraviglierei anch'io, o Socrate, se fra i beni dell'arte sua avesse Gorgia a far mostra di un maggiore del bene ch'io posso fare della mia; a costui pure io soggiugnerei: Che uom sei tu, amico mio? e quale è l'opra che fai? – Son maestro di ginnastica, ei mi direbbe, e l'opra mia è di rendere belli e robusti gli uomini ne' loro corpi. – Dopo il maestro di ginnastica, il procacciatore di pecunia affatto superbamente, come

penso, sprezzando tutti direbbe: Esamina di grazia, o Socrate, e presso di Gorgia e presso qualunque altro, se ti apparirà qualche bene che sia maggiore della ricchezza? – E che per ciò? potremmo a costui noi dire; sei tu forse artefice di cotesta? – Ei risponderebbe di sì. – E che uom sei tu? – Procacciatore di pecunia. – E che dunque? giudichi tu, potremmo noi dirgli allora, che il massimo bene per gli uomini sia la ricchezza? – E come no? ci risponderebbe egli. – Gorgia però qui contende, noi potremmo replicargli, che l'arte sua è causa di maggior bene che la tua. – Egli è chiaro che dopo questo ei ci potrebbe pur oltre domandare: E quale è questo bene? risponda Gorgia. – Orsù dunque, o Gorgia, facendo conto di essere da costoro e da me domandato, rispondi che cosa sia quello, che tu affermi essere il massimo bene per gli uomini, e di cui ti vanti essere artefice.

GORGIA

Quello che è veramente il massimo bene, e che ad un tempo è cagione e di libertà agli uomini e di aver comando sugli altri, ciascuno nella città propria.

SOCRATE

E quale è dunque questo bene che dici?

GORGIA

L'essere in grado di persuadere con discorsi i giudici nel tribunale, i senatori nel senato,

il popolo nell'assemblea e tutti in qualunque altra adunanza civile; e nel vero con questa potenza servo tu ti avrai il medico, servo il maestro di ginnastica, e cotesto tuo procacciator di pecunia si vedrà averla procacciata non per se stesso, ma per altri, anzi per te, che sei valente a parlare e persuadere le moltitudini.

SOCRATE

Or mi pare, o Gorgia, che abbi dichiarato 453 dappresso il più che si può, qual arte credi tu essere l'oratoria, e se punto io intendo tu dici che l'oratoria è artefice di persuasione, e che in questo tutta la sua occupazione e il suo scopo principale finiscono; oppure sapresti tu dire che l'oratoria possa qualche cosa di più che produr persuasione negli animi degli uditori?

GORGIA

Per niun modo, o Socrate; ma tu mi sembri definirla abbastanza bene, poichè questo è veramente il principale suo scopo.

SOCRATE

Ascolta dunque, o Gorgia, poichè io, per quanto posso persuadermi, se mai v'ha alcuno il qual discorra con un altro per la voglia che ha di sapere quello di cui si ragiona, sii certo che pur uno di questi son io; e credo che il sia tu pure.

GORGIA

E che per ciò, o Socrate?

SOCRATE

Or tel dirò. Qual sia la persuasione che tu dici prodursi dall'oratoria e intorno a quali cose ella versi, abbiti che chiaramente i' nol so ancora; quantunque io sospetti qual tu voglia intendere e intorno a quali cose si aggiri; nondimeno t'interrogherò ancora quale ella sia e in che operi. Or per qual cagione, già sospettandola io, non la dico io medesimo, anzi che chiederla a te? non per cagion di te, ma per cagion del ragionamento, affinchè proceda in modo, che, quanto si può dire il più, ci faccia chiari di quello di cui ragioniamo. Ed in fatti considera, se ti pare che con ragione io ti domandi più oltre; se p. e. io ti domandassi che pittore è Zeussi, e se tu mi rispondessi, che è quegli che dipinge animali, non ti potrei io forse con ragione ancor domandare, quali animali e su che cosa[1] ci dipinga?

GORGIA

Del certo.

SOCRATE

Forse per la ragione, che vi sono anche altri pittori, che dipingono molti altri animali?

GORGIA

Per questa.

SOCRATE

Che se niun altro, fuorchè Zeussi, dipingesse, avresti risposto rettamente?

(1) Cioè, se dipinga sulla tela o sul muro.

GORGIA

E come no?

SOCRATE

Orsù dunque anche intorno all'oratoria dimmi, se ti pare ch'essa sola produca persuasione, oppur anche le altre arti. Così io voglio dire: chiunque insegna una cosa, persuade egli forse ciò che insegna, o no?

GORGIA

Non si può dir di no, fuor di dubbio, o Socrate, ma persuade sovr'ogni modo.

SOCRATE

E per parlar di nuovo di quelle stesse arti, di cui facevamo poco fa menzione, l'aritmetica e l'aritmetico non c'insegnano forse intorno ai numeri quanta sia la loro grandezza?

GORGIA

Fuor di dubbio.

SOCRATE

E non anche ce ne persuadono?

GORGIA

Ce ne persuadono.

SOCRATE

Anche l'aritmetica dunque è artefice di persuasione.

GORGIA

E' pare.

SOCRATE

Se alcuno adunque ci domandasse qual persuasione essa produce e intorno a qual cosa,

454

noi gli risponderemmo che è artefice della persuasione, che apprende intorno al numero pari e dispari quanta sia la loro grandezza. E così pure di tutte le altre arti, di cui facevamo poco fa menzione, noi potremo dimostrare, che sono artefici di persuasione, e di quale persuasione, e intorno a qual cosa. Non gli è vero?

GORGIA

È.

SOCRATE

Non dunque l'oratoria sola è artefice di persuasione.

GORGIA

Tu di' il vero.

SOCRATE

Dacchè dunque non ella sola produce cotesto fatto, ma anche altre arti, con ragione, come del pittore poc'anzi, a chi dice ch'essa produce persuasione, noi potremmo ancor domandare, di quale persuasione l'oratoria sia arte, e intorno a quali cose si aggiri questa persuasione? Non ti par egli cosa giusta più là ancora interrogarlo?

GORGIA

Mi pare.

SOCRATE

Rispondi dunque, Gorgia, dacchè a te pare anche così.

GORGIA

Io dico ch'essa è arte di quella persuasione, o Socrate, che ha luogo ne' tribunali e nelle

altre moltitudini di gente, come poco fa io diceva, e che tal persuasione si aggira intorno a quelle cose, che sono giuste ed ingiuste.

SOCRATE

Certo i' già sospettava che di cotesta persuasione volessi tu intendere, la quale intorno a tale obbietto si aggira, o Gorgia; ma, perchè tu non forse ti maravigli, se fra poco io di nuovo ti interrogherò di cosa, che paia chiara, pure interrogando rincalzerò, perchè, com'ho detto, non per cagion di te io 'l faccio, ma perchè il ragionamento tiri di filo a suo fine, e perchè intendendoci solo a dimezzo non ci avvezziamo a invader l'uno il discorso dell'altro, ma tu possa, secondo tuo principio e tua voglia, andare a termine in ciò ch'hai a dire.

GORGIA

E tu mi sembri far rettamente, o Socrate.

SOCRATE

Orsù dunque esaminiamo ancora questo. Havvi mai qualche cosa che tu chiami sapere?

GORGIA

Havvi del certo.

SOCRATE

E non anche una che chiami credere?

GORGIA

V'ha.

SOCRATE

Or ti par forse che siano la stessa cosa sa-

pere e credere, scienza e credenza, oppure una cosa diversa?

GORGIA

Io per me, o Socrate, penso che siano una cosa diversa.

SOCRATE

Tu pensi rettamente, e lo conoscerai da ciò che segue. Se alcuno ti domandasse: Havvi mai, o Gorgia, una credenza falsa ed una credenza vera? tu, secondo quello ch'io penso, gli risponderesti di sì.

GORGIA

Fuor di dubbio.

SOCRATE

Ma vi è poi una scienza falsa e una vera?

GORGIA

No, per nium modo.

SOCRATE

Dunque egli è chiaro che non sono la stessa cosa.

GORGIA

Tu hai ragione.

SOCRATE

Ma però e quelli che sanno e quelli che credono hanno persuasione.

GORGIA

Così è.

SOCRATE

Vuoi dunque che poniamo due generi di persuasione, l'uno che produce credenza senza il sapere, l'altro che produce scienza?

GORGIA

Stupendamente.

SOCRATE

Or quale mai delle due specie di persuasione produce l'oratoria ne' tribunali e nelle altre moltitudini di gente intorno a ciò che è giusto e ingiusto? forse quella da cui nasce il credere senza il sapere, oppure quella da cui nasce il sapere?

GORGIA

Egli è evidente, o Socrate, che produce quella da cui nasce il credere.

SOCRATE

L'oratoria dunque, come si vede, è artefice di persuasione, la quale intorno a ciò che è
455 giusto e ingiusto produce sì bene credenza, ma non già scienza(1).

(1) Aristotele, nella Retorica lib. 1, cap. 2, non definisce già l'oratoria essere l'arte del persuadere, come Platone, ma sì bene « la facoltà di vedere in qualunque soggetto ciò che » per avventura vi si trova da poter persuadere; perciocchè, » seguìta egli, questo officio non può fare veruna delle altre » arti; avvenga che i precetti e le persuasioni di ciascuna » delle altre siano solamente sopra al soggetto loro proprio, » come la medicina sopra quel che giova e quel che nuoce » alla sanità, la geometria sopra le disposizioni che accaggiono » alle quantità, l'aritmetica sopra il numero; e similmente » le altre arti e le altre scienze; laddove l'oratoria d'ogni cosa » proposta (per modo di dire) par che possa considerare tutto » quello che v'è da poter persuadere; e per questo diciamo, » che il suo artifizio non è determinatamente sopra alcun » soggetto proprio. » Che la definizione di Aristotele sia la vera, ognuno il vede, e non è necessario dimostrarlo.

GORGIA

Così è.

SOCRATE

Neanco l'oratore adunque ne' tribunali e nelle altre moltitudini di gente intorno a ciò che è giusto e ingiusto sarà un uomo che insegni scienza, ma infonde solamente credenza; poichè certo ei non potrebbe in sì breve termine istruire una tanta moltitudine intorno a così grandi cose.

GORGIA

No, fuor di dubbio.

SOCRATE

Orsù vediamo quello che intorno all'oratoria noi pure diciamo. Veramente io per me non posso ancora scorgere quello che io ne debba dire. Quando la città si raduna per fare la scelta di medici o costruttori di navi o d'altra specie di artefici, non è forse egli vero che allora non la consiglierà l'oratore? poichè è chiaro che in ciascuna di queste scelte convien prendersi colui che in ciascuna di queste arti è il più prestante; neanco quando si tratterà di elevare edifizi, o costruire porti o arsenali, ma la consiglieranno allora gli architetti; nè parimente quando si terrà consiglio di eleggere capitani o di mettere l'esercito in ordinanza contra il nemico o di occupar qualche luogo, ma la consiglieranno allora gli strategici e non già gli oratori. Oppur come, o Gorgia,

di sì fatte cose tu pensi? dacchè tu dici essere tu stesso oratore ed oratori fare anche altri, egli è bene udire da te quello che s'attiene all'arte tua, e pensa che or pure io mi do cura di quello che torna a bene per te; poichè forse fra coloro che sono qui dentro v'ha alcuno, il quale ha voglia di diventare tuo discepolo, per quello che da parecchi anzi direi da molti io m'accorgo, i quali forse per pudore non oseranno interrogarti; da me dunque interrogato, fa tu conto come s'eglino stessi ti domandassero: Che cosa mai ridonderà a noi, o Gorgia, se converseremo teco? intorno a quali cose ci porremo noi in grado di dare consigli alla repubblica? forse intorno a quello solamente che è giusto ed ingiusto, oppur anche intorno a quelle cose di cui or ora parlava Socrate? Studiati or via di rispondere loro.

GORGIA

Mi sforzerò dunque, o Socrate, di svelarti chiaramente tutta la potenza dell'oratoria; poichè tu stesso mi ponesti sul dritto sentiero, e già tu non ignori che questi arsenali, queste mura degli Ateniesi e la costruzione de' loro porti, tutto si fece per consiglio di Temistocle, e parte anche per quello di Pericle, ma no per quel degli artefici.

SOCRATE

Ciò vien narrato di Temistocle, o Gorgia; Pericle poi l'ho udito anch' io stesso, quando

ci persuadeva ad alzare il muro di mezzo(1).

GORGIA

Così pure quando la città è per fare una 456 scelta intorno a quelle cose, di cui or ora tu parlavi, o Socrate, vedrai che gli oratori sono quelli che la consigliano e che intorno a queste cose è la loro opinione che vince.

SOCRATE

Questo appunto è quello che mi fa maravigliare, o Gorgia, e per questo è già da molto ch'io ti domando qual mai sia la potenza dell'oratoria; poichè una potenza divina a me pare ch'ella sia, se a tal modo mi fo a considerare la sua grandezza.

GORGIA

Sapessi tutto, o Socrate! e com'ella, tutte, a dir così, le altre facoltà abbracciando, sotto di sè le tenga. Darottene una gran prova; e nel vero già più volte io con mio fratello e con altri medici entrato a taluni degli ammalati che non volevano o prendere il rimedio, o lasciarsi tagliare o bruciare dal medico, non potendoli il medico persuadere, li

(1) Due erano i muri lunghi costrutti dagli Ateniesi, per cui si congiugneva la loro città al Pireo, l'uno detto propriamente del Pireo o da borea, l'altro del Falero o a meriggio; tutti e due venivano annodati ad un altro muro, detto di mezzo, costrutto nella Munichia, e questo è quello che vuol indicare qui Socrate. Temistocle era più vecchio di Pericle sopra cinquant'anni; Socrate alla morte di Pericle era circa ai quaranta, così che potè averlo udito più volte.

persuasi io, non con altr'arte, ma coll'oratoria. Ti dico pure che venendo in una città un oratore ed un medico, se avessero per mezzo del discorso a contendere nell'assemblea del comune od in qualch'altra adunanza, qual de' due si dovesse eleggere per medico, di niun pregio il medico apparirebbe, ma verrebbe eletto colui che è valente nel concionare, purch'ei volesse. Parimente se con qualunque altro artefice l'oratore gareggiasse, più che qualunque altro pure ei potrebbe persuadere a far eleggere se medesimo; poichè non v'ha cosa, di cui presso la moltitudine non possa egli parlare in modo più persuasivo, che qualunque degli altri artefici. Tale e tanta adunque è la forza dell'oratoria. Nondimeno, o Socrate, convien servirsi della medesima come di ogni altr'arte di combattere; poichè d'ogni altr'arte di combattere non già d'uopo è ch'un si serva contra tutti gli uomini; e per la ragione stessa ch'uno abbia imparato a fare alle pugna, al pancrazio[1], e alle armi a taglio ed a punta, da superar in valore amici

(1) Il pancrazio differiva dal pugilato in quanto, che nel pugilato si combatteva solamente co' pugni, dove che nel pancrazio co' pugni, colle braccia, co' piedi e con tutti i nervi e le forze del corpo; così che i pancratisti erano tutti pugili, ma non tutti i pugili erano pancratisti. La locuzione greca ἐν ὅπλοις μάχεσθαι, significa *fare alle armi a taglio ed a punta*, come ho tradotto, cioè combattere colle armi vere, senza mettervi in punta o globetto o pallottola, o bottone, come noi diciamo, ciò che i Greci dicevano μάχεσθαι ἐσφαιρωμένοις ἀκοντίοις, i Latini *pugnare praepilatis pilis*, *hastis*, *ruderibus*, ecc.

e nemici, per questo non si conviene, ch'ei batta, punga o freddi gli amici suoi. Nè certo, per Giove, se uno per aver frequentato la palestra si sarà fatto un corpo vigoroso e sarà divenuto buon pugile, pesterà quindi il padre o la madre o qualch'altro de' parenti o amici, per questo non si conviene odiare e cacciare delle città i maestri di ginnastica e coloro che insegnano a fare alle armi a taglio ed a punta; poichè costoro agli altri quest'arte insegnano col fine che ne facciano retto uso contro de' nemici e di coloro che ad essi fanno ingiuria, affinchè la respingano, ma non già che la facciano eglino i primi; mentre che quelli facendo il contrario, della forza e dell'arte non rettamente si servono; non dunque malvagi sono coloro che ciò insegnano, 457 neanco per questo è da incolparsi o è malvagia l'arte, ma sì bene coloro che non ne fanno retto uso. Lo stesso eziandio debbe dirsi dell'oratoria, giacchè l'oratore è valente a favellare contro di tutti e di tutto in guisa, che presso le moltitudini è più capace a persuadere, per dire in breve, intorno a qualunque cosa ch'egli voglia; ciò non pertanto per questo non si convien ch'ei tolga la fama ai medici nè agli altri artefici, per ciò solo che far lo possa, ma sì bene ch'ei si serva anche di sua arte secondo giustizia, come dell'arte del combattere; e se alcuno divenuto oratore per mezzo di questa facoltà e di quest'arte commetterà un'ingiustizia, non già,

credo, si conviene odiare e cacciare delle città colui che gliel'ha insegnata; poichè costui in tal arte l'ha ammaestrato col fine che ne facesse retto uso, e quegli se ne serve in contrario; colui dunque che non se ne serve rettamente è giusto odiare, cacciare ed uccidere, ma non già quello che gliel'ha insegnata.

SOCRATE

Io credo, o Gorgia, che tu pure sia pratico di molti ragionamenti, e che abbia osservato in essi questa tal cosa, che intorno a checchè piglino a discuter gli uomini, loro torna difficile di accordarsi vicendevolmente nella definizione, e sciorre i loro circoli in modo, che si siano istruiti essi stessi e che abbiano istruiti gli altri; ma se di qualche cosa controvertono e l'uno dica che l'altro non parla retto o chiaro, se la prendono a male e credono che per invidia contro di loro il dica, per amore di contrasto, anzi che per voglia d'indagar quello che è il proposito del discorso; e certuni alla fine vergognosissimamente si separano, dopo essersi caricati d'ingiurie e dopo aver dette e udite cose tali contra se stessi, che per cagion di loro persino ai circostanti incresce essersi degnati ascoltare sì fatti uomini. Per qual cagione io dico questo? perchè tu mi sembri or dire cose non troppo consentanee e concordi con quello che dicevi prima intorno all'oratoria; io dunque temo di confutarti, per-

chè non forse tu pensi, ch'io il faccia non per la cosa onde ella si rischiari, ma per te, sol per istudio di farti contrastò. Per il che se tu anche sei un uomo di quelli ch'io sono, t'interrogherò volentieri, che se no, volentieri pure tralascierei. E di quali uomini poi io sono? di quelli che di buon grado si lascierebbero confutare, quando una cosa non vera da me fosse detta, e che volentieri pure confuterebbero un altro, quando questi anche una cosa non vera dicesse; tuttavia non mi è meno grato essere che aver confutato; poichè tanto maggior bene io reputo l'essere confutato, quanto bene maggiore è l'essere liberato dal massimo di tutti i mali, che liberare un altro; giacchè io non penso che vi sia per l'uomo un male così grande, quanto l'avere una falsa opinione intorno a quello di cui or discorriamo. Se dunque mi dici essere anche tu tale, continuiamo il nostro discorso; che se poi ci pare di dovere smettere, smettiam di corto, e addio a cotesta conversazione. 458

GORGIA

Ma no, per me ti assicuro, che tale sono pur io, quale tu mi mostri di essere; tuttavia forse bisogna aver qualche riguardo anche a quelli che sono qui presenti; poichè molto prima che voi veniste, io favellando a quei che qui sono aveva già esposte molte cose, e forse meneremmo troppo a lungo, se tirassimo ancora

innanzi a discorrere. Ei dunque bisogna avere qualche riguardo a costoro, affinchè non ne tratteniamo alcuni chè han pur volontà di far altro.

CHEREFONTE

Udite voi stessi, o Gorgia e Socrate, il romore che fanno costoro per desiderio d'intendervi dire, purchè qualche cosa diciate. E voglia Dio che non avvenga a me pure altra e così urgente necessità di occuparmi, la quale mi tolga di udire tali e così ben condotti ragionamenti.

CALLICLE

Per gl'Iddii, Cherefonte, anche io stesso ch'intervenni a molti ragionamenti, non so se abbia mai preso un piacer tale, com'ora; sicchè mi fareste cosa grata, quand'anche il giorno intiero vogliate discorrere (1).

SOCRATE

Eh, quanto a me non v'è ostacolo, o Callicle, basta che Gorgia il voglia.

GORGIA

Sarebbe ormai per me vergogna, o Socrate, se io nol volessi, spezialmente dopo essermi profferto di venire interrogato su che uno voglia; per conseguenza, se piace a costoro,

(1) Si ricordi qui il lettore di osservare quello che abbiamo avvertito nella nota a pag. 27, cioè che da cotesto passo chiaramente si vede, che questo dialogo si finge veramente aver luogo nella casa di Callicle, e non altrove, come pretende lo Schleiermacher.

discorri pure e domandami di qualunque cosa che vuoi.

SOCRATE

Ascolta dunque, o Gorgia, quello che nelle cose da te dette mi faccia maravigliare; poichè forse tu rettamente ragioni, ed io non rettamente ti comprendo. Dici tu d'essere in grado di fare anche un altro perito nell'oratoria, purchè da te imparar la desideri?

GORGIA

Dico.

SOCRATE

Lo renderai dunque abile a persuadere presso la turba, non coll'insegnarle la scienza, ma coll'infonderle solamente credenza?

GORGIA

Del certo. 459

SOCRATE

Per questo dunque tu poi dicevi che anche in quello che riguarda la sanità l'oratore è più abile a persuadere che il medico.

GORGIA

Sì il dissi, almen presso la turba.

SOCRATE

E il dire presso la turba non è dunque lo stesso che dire presso coloro che sono ignoranti? poichè certo presso coloro che sono istrutti ei non sarà più abile a persuadere che il medico.

GORGIA

Tu di' il vero.

SOCRATE

Dunque se sarà più abile a persuadere che il medico, ci sarà anche più abile a persuadere che chi è istrutto.

GORGIA

Fuor di dubbio.

SOCRATE

Senza essere medico; non è vero?

GORGIA

Senza.

SOCRATE

Ma quegli che non è medico non è certo istrutto delle cose di cui è istrutto il medico.

GORGIA

Egli è chiaro.

SOCRATE

Dunque chi non è istrutto sarà più abile a persuadere che chi è istrutto presso quelli che non sono istrutti, qualora l'oratore sia più abile a persuadere che il medico. È forse questa che ne conseguita, o qualch'altra cosa?

GORGIA

No, non altra che questa.

SOCRATE

Forsechè dunque anche per riguardo a tutte le altre arti non si trova l'oratore e l'oratoria nella stessa condizione? cioè non è mestieri ch'egli sappia come in sè veramente siano le cose, ma solamente che un certo artifizio trovi di produr persuasione, in guisa che presso gli

ignoranti appaia saper egli più di quelli che sanno?

GORGIA

E non è egli un bel comodo, o Socrate, senza avere imparato le altre arti, ma questa sola, non rimanere inferiore agli altri artefici?

SOCRATE

Se egli rimanga inferiore o superiore agli altri artefici per via del trovarsi in tale condizione, ciò noi tosto esamineremo, se d'alcun pro sarà pel nostro proposito; ma or prima esaminiamo cotesto, se mai anche per riguardo al giusto e all'ingiusto, al turpe ed all'onesto, al buono ed al cattivo ei si trovi nella stessa condizione che si trova per riguardo a quello che mira alla sanità e per riguardo alle altre cose che spettano alle altre arti, cioè se senza conoscere veramente in sè qual cosa sia buona o cattiva, onesta o turpe, giusta od ingiusta, un certo artifizio di persuadere intorno alle medesime abbia egli trovato, che ignaro egli stesso presso ignari sembri saperne più di chi ne è istrutto. Od è forse necessario che queste cose sappia ed anzi venga da te sapendole in prima colui che da te vuol imparar l'oratoria? o se non le sa, tu (maestro d'oratoria, che non gliene insegnerai già verbo, chè questo non è il fatto tuo) farai almeu sì, che presso i più ei paia saper tali cose senza che sappia, e paia essere buono senza che sia? oppure non potrai tu assoluta-

mente insegnargli l'oratoria, se prima non avrà imparato la verità intorno di queste cose? come si districa questa matassa, o Gorgia? Per 460 Giove svelami una volta, come pur or mi dìcevi, cotesta tua potenza dell'oratoria, e dammene il bandolo.

GORGIA

Ebbene, o Socrate, quand'anche queste cose non sappia, ei le imparerà da me, credo.

SOCRATE

Attendi di grazia un momento; poichè egregiamente dicesti. Se tu avrai a fare uno oratore, egli è necessario che il medesimo sappia le cose giuste e le ingiuste, sia che le abbia imparate prima, sia che le impari da te in appresso.

GORGIA

Fuor di dubbio.

SOCRATE

Or dunque? colui che ha imparato le cose da legnaiuolo, è legnaiuolo, o no?

GORGIA

È.

SOCRATE

E colui che ha imparato le cose da musico, non è anche musico?

GORGIA

È.

SOCRATE

Parimente colui che ha imparato le cose da medico non è forse medico? e così nello stesso

modo in tutto il resto, secondo ciascuna cosa che avrà uno imparato, tale egli sarà, quale lo rende la scienza della medesima.

GORGIA

Fuori di dubbio.

SOCRATE

Dunque, secondo questo ragionamento, colui che avrà imparato le cose giuste, non sarà egli giusto[1]?

GORGIA

Sarà.

SOCRATE

Ma colui che è giusto fa per fermo cose giuste.

GORGIA

Fa.

SOCRATE

Dunque non è egli necessario che l'oratore sia giusto, e che l'uomo giusto voglia far cose giuste?

(1) Per la ragione che altro è conoscere, altro fare le cose giuste, non creda qui alcuno, che vi sia in questa argomentazione una fallacia; poichè Socrate e Platone consideravano la sapienza e la scienza, come quello che fra le cose umane ha più di forza; e per ciò, secondo loro, se avviene che uno pecchi, egli pecca sempre per mancanza di cognizione e per ignoranza e non volontariamente; giacchè se uno conoscesse che quello che fa gli fosse veramente di danno, non lo farebbe più, come appunto niuno mette le mani nel fuoco, perchè sa di certo che brucia. Dal che si vede, che, Platone intendendo la scienza assoluta in sè, la conclusione ch'ei qui deduce è giusta.

GORGIA

Pare.

SOCRATE

Chi è giusto dunque non mai vorrà fare ingiustizia.

GORGIA

Egli è necessario.

SOCRATE

Ma l'oratore, da quel che si è detto, è necessario che sia giusto.

GORGIA

È.

SOCRATE

L'oratore adunque non mai vorrà fare ingiustizia.

GORGIA

No, per lo meno egli appare.

SOCRATE

Or ti ricordi tu che poc'anzi dicevi, che non si debbono incolpare nè cacciare delle città i maestri di ginnastica, se un pugilatore non farà retto uso della sua arte e commetterà un'ingiustizia? e così pure se l'oratore si servisse ingiustamente dell'oratoria, che non si doveva ciò ascrivere a colpa di chi gliel'ha insegnata, nè si doveva costui cacciare della città, ma sì bene imputare di colpa colui, che fa ingiustizia e che non fa retto uso dell'oratoria? Si dissero da te coteste cose oppur no?

GORGIA

Si dissero.

SOCRATE

Ma ora quest'uomo medesimo, l'oratore, si è chiaramente veduto che non mai farà ingiustizia. È o non è vero?

GORGIA

E' pare.

SOCRATE

E non anche ne' primi ragionamenti fatti si diceva da te, o Gorgia, che l'oratoria si aggira intorno ai discorsi che non si fanno sul numero pari e dispari, ma sul giusto e l'ingiusto? Non è vero?

GORGIA

È.

SOCRATE

Io dunque allora, mentre che tu dicevi questo, pensava che non mai l'oratoria potesse essere una cosa ingiusta, giacchè i discorsi ch'essa fa s'aggirano sempre intorno alla giustizia; ma poichè tu poco dopo dicesti che l'oratore può anche servirsi di tal arte ingiustamente, subito mi sono maravigliato, e credendo che un tal 461 ragionamento non fosse con sè d'accordo, ti tenni quel discorso, che, se tu ti reputavi a guadagno, come io, il lasciarti confutare, valeva il pregio di continuare la conversazione, che se no, dovessimo smettere. Il perchè, essendoci poi fatti ad esaminare la cosa, il vedi ben anche tu stesso, che di nuovo noi conveniamo essere impossibile che l'oratore si serva

ingiustamente dell'arte sua e che voglia fare ingiustizia. Per dunque esaminare a bastanza a fondo, come mai finalmente stiano queste cose, ch pel cane! o Gorgia, non già si richiederebbe un breve intrattenimento.

POLO

Olà, Socrate; pensi tu dell'oratoria come ne parli? o non credi tu piuttosto che Gorgia si sia piegato per pudore a concederti, che l'oratore sa e quel che è giusto e buono e bello, e se alcuno da lui venuto fosse ignaro di tanto, ei glielo avrebb'insegnato? Per sì fatta condiscendenza gli avvenne forse d'incespicarsi in qualche contraddizion di discorso (ciò che appunto forma la tua contentezza) dopo averlo tu stesso avviluppato in cotesta rete d'interrogari. Poichè chi pensi tu che sia per dire che non sappia egli stesso quel che è giusto e non possa anche insegnarlo agli altri? ma il menare il ragionamento a tale è inurbanità solenne.

SOCRATE

O graziosissimo Polo, noi appunto a bella posta ci procacciamo amici e figliuoli, affinchè, divenuti vecchi se erriamo, voi più giovani, presenti, ci correggiate ne' nostri fatti e nelle nostre parole. Se dunque in qualche cosa io e Gorgia ora nel ragionamento sfalliamo, tu emendaci, egli è giusto che tu lo faccia, e se qualcheduna delle cose ammesse ti pare che a filo e segno nol sia, io volentieri di quello che tu

vorrai mi ritratto, purchè verso di me osservi una sola cosa.

POLO

E qual è che vuoi dire?

SOCRATE

Che tu ponga freno, o Polo, alla tua prolissità nel favellare, di cui avevi incominciato a far uso in principio di questo ragionamento.

POLO

E come? non mi sarà lecito di dire quanto avrò voglia?

SOCRATE

Sarebbe certo cosa dura per te, o carissimo, se venuto in Atene, luogo della Grecia, dove si gode la massima libertà di parlare, tu solo qui di tal diritto non potessi godere. Ma poni dall'altra parte, se tu facessi lunghi sermoni e non volessi rispondere, non sarebbe anche dura cosa per me, se non mi fosse lecito andarmene e non ascoltarti? Se dunque ti sta punto a core il fatto sermone, e se hai voglia di correggerlo, ritrattando, come appunto or io diceva, quello che ti pare, a vicenda interrogando e rispondendo, com'io e Gorgia, confutami e lasciati confutare. Poichè tu fuor di dubbio ti vanti anche di sapere quello che sa Gorgia. Non gli è vero? 462

POLO

È.

SOCRATE

Anche tu per conseguenza inviti chiunque a

interrogarti intorno a quello, di cui uno avrà voglia, come quegli che sai rispondere?

POLO

Del certo.

SOCRATE

Ebbene fa adesso pure l'una o l'altra, qual che tu vuoi, di queste due cose, domanda o rispondi.

POLO

Questo dunque farò; e tu rispondimi, o Socrate. Dacchè ti pare che Gorgia per riguardo all'oratoria non sappia più che dire, che cosa dici tu ch'ella sia?

SOCRATE

Mi domandi forse qual arte io dica che sia?

POLO

Per appunto.

SOCRATE

Essa non mi pare un'arte, se ho da dirti il vero.

POLO

E che dunque ti par essere l'oratoria?

SOCRATE

Quella cosa, dalla quale tu dici essersi prodotta l'arte nello scritto che non è guari ch'io lessi(1).

(1) Vale a dire dalla pratica. Veggasi il periodo di Polo recato sopra alla pag. 31. L'oratoria dunque secondo Platone non è che una pratica, come appunto per *pratica* ho tradotto ἐμπειρία più sotto ed in tutto il dialogo. Il nome ἐμπειρία signi-

POLO

E quale è questa cosa che vuoi dire?

SOCRATE

Una certa pratica.

POLO

Una certa pratica ti par dunque che sia l'oratoria?

SOCRATE

A me sì, se un'altra cosa non mi dici tu ch'ella sia.

fica *perizia*, *esperienza*, *pratica*, *empirismo*; ma io nol tradussi per *perizia*, giacchè presso noi la perizia si confonde quasi colla scienza, e questo non è quello che Platone vuol che sia l'oratoria. Per la stessa ragione pure mi astenni dal tradurlo per *esperienza*, cioè perch'essa non esclude l'idea della scienza, come si vede dal suo nome contrario, *inesperienza*, il quale non indica già che uno non sappia fare una cosa, ma solamente che non l'ha mai fatta. Che più? il nome *esperienza* potrebbe ancora confondersi con *esperimento*, *prova*, il qual senso qui sarebbe del tutto estraneo. Per esprimere adunque il vero significato di ἐμπειρία, spiegato da Aristotele (*Metaph. I. 1.*), il quale dice che l'ἐμπειρία nell'operare non si distingue dalla scienza, anzi che può anche indicare la cognizione della cosa, ma non mai la cognizione della causa della cosa, ciò che è proprio della scienza, io non trovai vocabolo più acconcio, che quello di *pratica*. E nel vero non mai anche avrei potuto tradurre in italiano ἐμπειρία per *empirismo*, perchè questo nome è troppo proprio delle scuole scientifiche, e da loro usato quasi con disprezzo per indicare anzi la negazione assoluta della scienza, e perciò venendo preso subito in sinistra parte, in vece di far dire da Socrate a Polo, che l'oratoria è una *pratica*, se si facesse da lui dirgli che è un *empirismo*, Polo non potrebbe più domandare a Socrate, come veramente poco appresso gli domanda, se non gli pareva una cosa bella.

POLO

E in che cosa mai è ella pratica?

SOCRATE

In procurare una certa grazia e piacere.

POLO

E non ti par dunque essere una bella cosa l'oratoria, posciachè rende abile a procurar cose grate agli uomini?

SOCRATE

E come, o Polo? ha' tu forse da me già udito quello ch'io dico che sia, che or passi a chiedermi, se non mi par essere una cosa bella?

POLO

E non ho forse io udito, che tu dici essere una certa pratica?

SOCRATE

Dacchè tu apprezzi il far cose grate, vorresti dunque farne a me una piccola?

POLO

Volentieri.

SOCRATE

Domandami ora qual arte mi paia essere la culinaria (1).

(1) Non mi contentai di tradurre qui ὀψοποιία, come anche più volte sotto ὀψοποιική, semplicemente per la *cucina*, ma sì bene per la *culinaria*; giacchè il semplice *cuoco* è μάγειρος, e la semplice *cucina* μαγειρική. E di vero μάγειρος venendo da μαγίς, *madia*, o μᾶζα, specie di cibo, composto di acqua, d'olio e di farina, non può essere affatto lo stesso che ὀψοποιός, il quale viene da ὄψον, *companatico*, *pietanza*, d'onde il latino *obsonium*; e per ciò neanco ὀψοποιία ed ὀψοποιική sarà la sem-

POLO.

Te lo domando subito. Che arte è mai la culinaria?

SOCRATE

Essa non è un'arte, o Polo.

POLO

Che cosa è dunque? rispondi.

SOCRATE

Dico che è una certa pratica.

POLO

Di che cosa? dillo.

SOCRATE

Dico che è una certa pratica di procurar grazia e piacere, o Polo.

POLO

Una stessa cosa dunque è la culinaria e l'oratoria?

SOCRATE

Per niun modo, ma è parte dello stesso studio.

POLO

E di che studio tu dici?

SOCRATE

Che ad inurbanità non mi si apponga il dire il vero; giacchè io temo di dirlo per cagione

plice cucina, ma sì bene la cucina lauta, cioè la culinaria, come io il tradussi. Che poi μάγειροι e ὀψοποιοί non sieno sinonimi, si vede nello stesso Platone, nel II della Repub. pag. 373. C, dove egli fra i varii artefici annovera i μάγειροι e gli ὀψοποιοί, de' quali bastava annoverare gli uni e non gli altri, se la loro professione fosse la stessa.

di Gorgia, non forse egli creda che io metta in canzone il suo studio. Io pertanto se questo 465 sia l'oratoria che professa Gorgia, non so; poichè dal ragionamento che testè abbiamo fatto, a noi punto non venne fatto chiaro quello ch'egli ne pensi; ma io quello che chiamo oratoria è parte di una cosa che non è delle belle.

GORGIA

E di quale mai, o Socrate? dillo senza avere a me riguardo alcuno.

SOCRATE

Essa dunque, o Gorgia, mi par essere un certo studio in cui punto non vi entra l'arte, ma proprio di un'anima sagace nel congetturare, coraggiosa, naturalmente valente nel conversare cogli uomini; la sostanza di un tale studio io chiamo piacentería. Di questo studio anche molte altre parti a me pare che siano, ed una pure è la culinaria, la quale sembra che sia arte, ma, a mio giudizio, non è arte, ma una certa pratica, acquistata coll'esercitazione e coll'uso. Parte dello stesso studio io chiamo anche l'oratoria, la fucatoria e la sofistica; quattro parti per quattro oggetti. Se dunque Polo vuol domandarmi, mi domandi; poichè egli non ha ancora udito qual parte della piacentería secondo la mia sentenza sia l'oratoria, ma senza accorgersi ch'io non ho ancora risposto, mi domanda già oltre, se non la reputi essere una cosa bella. Io poi se cosa bella o turpe reputi

essere l'oratoria, non gli risponderò innanzi che non gli abbia risposto che cosa ella sia; poichè questo non sarebbe giusto, o Polo; se tu dunque hai voglia di ciò udire, domandami qual parte della piacentería io dica essere l'oratoria.

POLO

Ti domando subito, e tu rispondimi, qual parte ella sia.

SOCRATE

Ma comprenderai tu forse la mia risposta? L'oratoria, a mio parere, è un simulacro di una parte della politica.

POLO

E che dunque? dici tu che sia una cosa bella o turpe?

SOCRATE

Io per me dico che è turpe; poichè turpi io chiamo le cose cattive; dacchè bisogna risponderti, come se già tu sapessi quello ch'io voglio dire.

GORGIA

Per Giove, o Socrate, non comprendo neppur io quello che tu dici.

SOCRATE

Egli è naturale, o Gorgia, poichè non mi spiego ancor chiaro; ma Polo qui è giovane e pronto(1).

(1) Per la ragione che Polo, πῶλος, in greco significa *pulledro*, Platone qui scherzando gli dà due epiteti, che indicano le due più belle qualità di un cavallo, qual è di essere *giovane* e

GORGIA

Via, lascia costui, e di' a me, come tu intenda l'oratoria essere un simulacro di una parte della politica.

SOCRATE

Mi sforzerò io dunque di dirti quello che mi paia essere l'oratoria; che se poi essa non è quello che io dico, mi confuterà qui Polo. Havvi mai qualche cosa che tu chiami corpo, ed un'altra che chiami anima?

GORGIA

464 E come no?

SOCRATE

E non anche un ben essere di ciascuno di questi due pensi tu che vi sia?

GORGIA

Penso.

SOCRATE

E che questo loro ben essere talora sia apparente, ma non reale? così voglio dire: molti pare che stieno bene del corpo, i quali niun altro che un medico od uno intelligente di ginnastica facilmente si accorgerebbe che non istanno.

GORGIA

Tu di' il vero.

pronto; intendendo poi egli in questo *pronto* la prontezza di Polo non tanto fisica, ma anche traslata, per cui questi intende già quello, che Gorgia non intende ancora. Questa ironía si scorge maggiormente nel greco, perchè ὀξὺς significa *celere* ed *acuto*, nel senso appunto che noi in italiano diciamo *acuta vista*, *acuto ingegno*, ecc.

SOCRATE

Una cosa tale io dico aver luogo sì nel corpo come nell'anima, la quale fa che il corpo e l'anima paiono essere in buono stato, ma che punto in buono stato non sono.

GORGIA

Così è.

SOCRATE

Or via, più chiaramente, se posso, ti dimostrerò quello che io voglio dire. Due cose essendo il corpo e l'anima, due arti pure io pongo; l'una per l'anima, che io chiamo politica, l'altra pel corpo, la quale così con un sol nome io non te la potrei chiamare; ma della cura del corpo, che è una, io pongo due parti, la ginnastica(1) e la medicina; la parte poi della politica che risponde alla ginnastica io pongo essere la scienza legislativa, e rispondere alla medicina la giudiziaria(2). Di queste sì le due

(1) Avvertasi qui che la ginnastica antica comprendeva anche tutta la parte igienica della medicina d'oggidì; e per questo qui viene posta come affine alla medesima.

(2) Qui il testo greco ha δικαιοσύνη, *giustizia*, e non δικαστική o δίκη, *giudiciaria o l'arte d'amministrare la giustizia.* Ma oltre che dal contesto ognun vede che qui δικαιοσύνη non si dee prendere per la giustizia in sè, ma sì bene per l'arte giudiziaria, giacchè essa qui è annoverata formalmente fra le arti, inconcussa prova ne abbiamo più sotto nell'argomentazione contro di Polo, dove l'arte, qui semplicemente chiamata col nome di δικαιοσύνη, *giustizia*, e che nell'anima risponde a quello che è la medicina nel corpo, viene poi chiamata δίκη, cioè *arte d'amministrar la giustizia:* e si dimostra pur ivi ch'essa libera

prime come le due ultime hanno tra sè a vicenda una certa comunanza, come quelle che si aggirano intorno allo stesso oggetto, la medicina cioè colla ginnastica, e la giudiziaria colla legislativa; nondimeno tra loro d'alquanto differiscono. Quattro dunque essendo queste, e avendo cura le due prime del corpo e le altre due dell'anima sempre colla mira rivolta all'ottimo, l'arte piacentiera essendosene accorta, non già dico per mezzo di conoscenza ma solo per mezzo di congettura, divisasi pure in quattro parti e intrusasi sotto ciascuna di quelle, si arroga di essere quella, sotto le cui vesti s'infinge, nè punto di quel che è il meglio si prende pensiero, ma sempre per mezzo di quello che è il più piacevole, tenta far caccia della gente stolta e gl'inganna in modo che loro pare degna

dal vizio o male dell'anima, non altrimenti che la medicina libera dai mali del corpo. Dall'aver confuso Platone la giustizia in sè coll'arte d'amministrarla, ognuno scorge pure, ch'egli confondeva la vera giustizia in sè colla giustizia umana, riputando giusto quello che in uno stato viene stabilito per legge. Il che non dee recar maraviglia, avuto riguardo all'indole sua, che propendeva più a un reggimento assoluto che popolare, anzi nemico acerrimo de' demagoghi, non solo credeva che in uno stato non fosse lecito a qualunque privato farsi giudice ed arbitro di quello che come giusto veniva stabilito dai magistrati, ma secondo lui lo stato era tutto; come appunto presso noi Cattolici la Chiesa è tutto, e non è lecito ad un privato giudicare di quello che dall'autorità della medesima ci viene comandato. Ecco la ragione perchè egli credesse, che Socrate avesse fatto bene a non evadersi dalla prigione quantunque fosse stato ingiustamente condannato

di massimo pregio. Così sotto la medicina si è intrusa la culinaria, e si arroga di conoscere i migliori cibi pel corpo, per modo che se tra fanciulli, oppur tra uomini di così poco intendimento come sono i fanciulli, avessero a contendere un eccellente cuoco ed un medico, qual de' due s'intenda dei cibi buoni e cattivi, se il medico o il cuoco, il medico potrebbe morire di fame. Questo dunque io chiamo piacentería, ed una cosa tale dico che è turpe, o Polo (egli è a te che ciò dico), perchè ha sempre la mira al piacevole senza prendersi pensiero alcuno del meglio, e dico che questo non è arte, ma solo una pratica, perchè di quelle cose che adopera, quali in lor natura siano, non ha conoscenza veruna, in guisa che non è in grado di spiegare la causa di ciascuna. Io poi una cosa non fondata sulla ragione non chiamo arte; e se tu questo mi revochi in dubbio io son pronto a rendertene la ragione. Della medicina adunque, come dico, prende il luogo la piacentería della culinaria, e nello stesso modo della ginnastica prende il luogo la fucatoria, arte questa malefica, frodolenta, ignobile e indegna di un uomo libero, la quale con figure, con colori, con lisciature e col vestire inganna in tal modo gli uomini, che assimilandosi una bellezza aliena, trascurano la propria che per mezzo della ginnastica si potrebbero procacciare. E per non essere lungo mi voglio spiegar con

465

te, come i geometri (poichè forse mi potrai già seguire), la fucatoria[1] sta alla ginnastica, come la culinaria sta alla medicina; anzi in questo modo: la fucatoria sta alla ginnastica, come la sofistica sta alla legislativa, e la culinaria sta alla medicina, come l'oratoria sta alla giudiciaria. Sì veramente, come dico, sono le vere dalle false per natura distinte; ma siccome ai legislatori e giudici vicini si trovano i sofisti e gli oratori, così nello stesso oggetto e intorno alle stesse cose vengono a confondersi insieme, e non sanno in che cosa adoperino se stessi, nè gli altri in che adoperarli. E nel vero, se non fosse l'anima

(1) Κομμός, da cui è detta la κομμωτική, significa l'ornato non solamente della *chioma*, κόμης, ma tutto l'ornato ricercato che si faceva por mezzo del *fuco*, ond'io senza tema di errare tradussi κομμωτική per *fucatoria*, quantunque ne' dizionari italiani non si trovi tal nome, ma solo il participio *fucato*; nè ciò senza ragione io feci, perchè per niun altro vocabolo, nè per *lisciarsi*, *calamistrarsi*, *alluminarsi* ecc. si può dare l'idea giusta della fucatoria antica. L'artifizio di questa consisteva in prendere *fuco* (color porporino cavato da una pianta marina dello stesso nome) o *minio*, e in dipingere con questo solo o misto con altri colori il volto, le vivande ed anche le vesti, onde venderle a più caro prezzo, come se fossero d'oro o di qualch'altra materia preziosa, mentre tali non erano. Da questo si vede il perchè Platone ponga qui la fucatoria affine colla cucina, perchè cioè sono due arti queste false che insieme si confondono nello stesso modo che la sofistica e l'oratoria; giacchè ognun vede che la fucatoria diventa cucina nel dipingere le vivande, e la cucina fucatoria, come appunto si vede ancora addì nostri fare dagli eccellenti cuochi, i quali coloriscono le vivande squisite, e spezialmente i confetti.

che presiedesse al corpo, ma esso presiedesse a se medesimo e non dall'anima venisse esaminata e distinta la culinaria e la medicina, ma il corpo stesso avesse a giudicarne calcolando dai piaceri che a sè ne ridondano, ampiamente verrebbe a verificarsi il detto di Anassagora, o caro Polo (certo di questo tu sei pratico(1)), cioè che tutte le cose verrebbero insieme a confondersi nella stessa, rimanendo indistinte quelle della sanità, della medicina e della culinaria. Quello dunque che io dica essere l'oratoria, udisti; essa è nell'anima quello che risponde alla culinaria nel corpo, come questa risponde ad essa nell'anima. Pertanto io forse non sono stato consentaneo a me stesso, perchè nel mentre che non lascio che tu mi tenga discorsi lunghi, io stesso mi sono diffuso in un lungo sermone; nondimeno merito scusa, poichè se breve io fossi stato nel dire, tu non mi avresti inteso e non saresti in grado di fare uso alcuno della risposta che ti avrei fatto, ma avresti avuto bisogno di una spiegazione. Che

(1) Da questo si vede che Polo fra le altre cose era anche molto versato nella fisica; si avverta però che Platone qui per ischerzo, per indicare che Polo è dotto nelle cose fisiche, non si serve già dell'aggettivo ἐπιστήμων, *conoscitore*, *sciente*, ecc., ma di ἔμπειρος, *pratico*, di quello cioè di cui si serviva Polo, giacchè, come abbiam veduto alla pag. 31, secondo Polo, dalla pratica essendo prodotta l'arte, chi ha la pratica ha l'arte e per conseguenza anche la scienza.

466 se dunque io pure, quando tu mi rispondi, non saprò della tua risposta fare uso alcuno, fammi anche tu un lungo ragionamento; ma se saprò farne uso, lascia ch'io il faccia, poichè egli è giusto; e se ora di questa mia risposta tu puoi trarre alcun pro, traggilo.

POLO

Come dunque? piacentería[1] ti par che sia l'oratoria?

SOCRATE

Ho detto che è una parte di piacentería. Ma alla tua età, o Polo, sei già così senza memoria? che farai quando sarai vecchio?

POLO

Pare dunque a te forse che quai vili piacentieri nelle città siano tenuti i buoni oratori?

SOCRATE

È questo una domanda, oppure è il principio di un sermone che mi fai?

POLO

Egli è una domanda.

SOCRATE

A me pare che non siano neppur in conto alcuno tenuti.

(1) Il *κολακεία* greco significa *adulazione* e *piacentería;* io preferii di sempre traslatarlo per via di *piacentería*, perchè il *κολακεία* attribuendosi da Platone alla cucina e più innanzi, come vedremo, a tutte le arti musicali, alla poesia ed alla stessa tragedia, ognun vede che la *piacentería* si può ben ascrivere a tutte queste, ma non già l'*adulazione*.

POLO

Come nol sono? non possono eglino nelle città moltissimo?

SOCRATE

No, se il potere intendi tu per chi l'ha essere un bene.

POLO

Così è che la intendo.

SOCRATE

A me dunque egli pare, che gli oratori fra quei che sono nella città possano il meno.

POLO

E come? non posson forse, nello stesso modo che i tiranni, far uccidere chiunque essi vogliono, e torre le sostanze a chi loro pare e delle città cacciarlo?

SOCRATE

Eh pel cane! Io sono tuttavia in dubbio, o Polo, a ciascuna cosa che dici, se tu stesso affermi questo ed esprimi la tua opinione, oppure se m'interroghi della mia.

POLO

Interrogo.

SOCRATE

Bene, o caro; ma di due cose nello stesso tempo m'interroghi.

POLO

E come di due?

SOCRATE

E non dicevi forse or ora questo, che gli

oratori, nello stesso modo che i tiranni, possono far uccidere coloro che vogliono, e torre le sostanze a chi loro pare e delle città cacciarli?

POLO

Il dissi.

SOCRATE

E i' dico essere ciò due domande, e risponderò a tutte e due. In fatti, o Polo, io sostengo che gli oratori e i tiranni possono nella città pochissimo, come testè io affermava; poichè nulla, per così dire, essi fanno di quel che vogliono, fanno però quello che pare loro essere il meglio.

POLO

E questo non è dunque poter molto?

SOCRATE

No, almeno come dice Polo.

POLO

Io di no? dico anzi certo di sì.

SOCRATE

Eh per . . . non dici cotesto; perchè il poter molto dicevi essere un bene per chi l'ha.

POLO

Sì, che il dico.

SOCRATE

Un bene dunque pensi tu che sia, se un uom, che non ha intendimento, farà quello che gli parrà essere il meglio? e questo chiami tu poter molto?

POLO

Io no.

SOCRATE

Tu hai dunque a dimostrare che gli oratori abbiano intendimento e che l'oratoria sia un'arte e non una piacentería, confutando quello ch'io dico; ma se da te io non verrò confutato, gli 467 oratori e i tiranni che fanno nelle città quello che pàr loro, non possederanno con ciò verun bene, se pure il potere, come tu dici, è un bene, e se il far senza intendimento quello che pare, ammetti anche tu essere un male. Non gli è vero?

POLO

È.

SOCRATE

Or in qual modo nelle città gli oratori e i tiranni potrebbero molto, se Polo confutando Socrate non gli proverà, che fanno quello che vogliono?

POLO

Che uomo!

SOCRATE

Io dico ch'essi non fanno quello che vogliono; e tu mi confuta.

POLO

Non ammettevi tu poc'anzi, che fanno quello che lor pare essere il meglio?

SOCRATE

L'ammetto anche ora.

POLO

Essi dunque fanno quello che vogliono.

SOCRATE

Questo poi nego.

POLO

Facendo quello che par loro?

SOCRATE

Anche facendo questo.

POLO

Cose da far compassione tu dici, o Socrate, e fuor di modo.

SOCRATE

Non carpicciarmene, o politissimo Polo[1], per nominarti a garbo tuo; ma se tu hai a chiedermi, dimostrami ch'io m'inganno; se no, rispondi.

(1) Polo, come abbiam già vedutò sopra alla pag. 31, si dilettava oltre modo in comporre vocaboli presso che simili e talora quasi delle stesse lettere. Socrate adunque anche in ciò qui imitandolo (come appunto non gliene fa un segreto dicendogli *per nominarti a garbo tuo*), il chiama ὦ λῷστε Πῶλε, con un aggettivo che ha presso che le stesse lettere e quasi dello stesso suono che il nome Polo. Per dare anche noi a Polo nella nostra versione un aggettivo che pur abbia quasi le stesse lettere che il nome Polo, in vece di traslatare ὦ λῷστε Πῶλε, per *o ottimo Polo*, come veramente significa, il traslatai per *o politissimo Polo*. E così feci non solo perchè questo nome si assimiglia al nome proprio Polo, ma ancora perchè sommamente gli conviene, sì per la ragione che Polo si pretendeva essere uno scrittore elegante e terso, *politissimo* si potrebbe prendere per *tersissimo*, sì per la ragione, che dicendosi anche *politezza di costumi*, il nome *politissimo*, cioè garbato e gentile conviene ottimamente con quello di cui lo prega qui Socrate, cioè che non lo carpicciasse, se *diceva cose da far compassione*.

POLO

Ebbene vo' farlo, affinchè io pure venga a sapere ciò che dici.

SOCRATE

Ti pare dunque che gli uomini vogliano sempre quello che fanno, oppure la cosa in grazia della quale fanno quello che fanno? Così p. e. coloro che bevono rimedi per ordine de' medici, ti par egli che vogliano quello che fanno, cioè bere il rimedio e soffrire dolori, oppure quello in grazia di cui lo prendono, cioè ricuperare la salute?

POLO

Egli è chiaro che vogliono ricuperare la salute, in grazia della quale il bevono.

SOCRATE

E così anche quelli che navigano e che a qualch'altro negozio attendono per far danari, essi non vogliono sempre quello che fanno; e nel vero chi è che vuol navigare, esporsi ai pericoli, patir traversie? ma vogliono quello in grazia di cui navigano, cioè arricchire; giacchè in grazia della ricchezza navigano.

POLO

Fuor di dubbio.

SOCRATE

Or così forse non è anche di tutte le cose? quand'uno ne fa una in grazia di un'altra, ei non vuol già quella che fa, ma sì bene quella in grazia della quale ei la fa.

POLO

Del certo.

SOCRATE

Or fra tutte le cose havvene forse alcuna, la quale non sia o buona o cattiva o tramezzo di queste, nè cattiva nè buona?

POLO

No, ma in alcun di cotesti modi, o Socrate, è affatto necessario che sia.

SOCRATE

Buona dunque non dici tu essere la sapienza, la sanità, le ricchezze e tutte le altre cose simili, e cattive poi essere le costoro contrarie?

POLO

Maisì.

SOCRATE

Quelle poi che non sono nè buone nè cattive intendi tu forse essere tali, che talora tengono 468 del bene e talora del male e talora nè dell'uno nè dell'altro, quale sarebbe sedere, camminare, correre e navigare, e quali anche sarebbero le pietre, le legna e tutte le altre cose simili? non sono forse queste che tu intendi? oppur sono alcune altre quelle che tu chiami nè buone nè cattive?

POLO

No, ma coteste.

SOCRATE

Or gli uomini fanno forse le cose tramezzo in grazia delle buone, quando le fanno, oppure fanno le buone in grazia di quelle tramezzo?

POLO

Fanno quelle tramezzo in grazia delle buone sicurissimamente.

SOCRATE

Per dunque seguire il bene camminiamo quando camminiamo, credendo ciò essere meglio, ed in grazia pure del medesimo, cioè per via del bene, per contrario ci fermiamo, quando ci fermiamo. Non gli è vero?

POLO

È.

SOCRATE

E non anche uccidiamo, quando uccidiamo alcuno, o il cacciamo della città, o gli togliamo le sostanze, credendo che per noi sia meglio ciò fare che non fare?

POLO

Del certo.

SOCRATE

Tutte queste cose adunque fanno, quei che le fanno, pel bene.

POLO

Concedo.

SOCRATE

Or non abbiamo ammesso, che noi non vogliamo quelle cose che in grazia di un'altra facciamo, ma vogliamo sì quella in grazia della quale queste facciamo?

POLO

Ammettemmo.

SOCRATE

Noi dunque non vogliamo già ammazzare, o cacciare altri della città o torgli le sostanze così alla sola, ma se queste cose ci sono a utile, le vogliamo fare; e no, se a danno; poichè, come tu dici, noi vogliamo le cose buone, ma quelle che non sono nè buone nè cattive noi non vogliamo, neanco le cattive; non è così? Ti pare, o Polo, ch'io dica il vero o no? perchè non rispondi?

POLO

Il dici.

SOCRATE

Concordi adunque in questo, quand'uno, sia egli tiranno od oratore, mette a morte alcuno od il caccia della città o gli toglie le sostanze, credendo ciò essere per lui meglio, ma che per avventura per lui sia peggio, costui fa certo quello che gli pare. Non è vero?

POLO

È.

SOCRATE

Ma forse fa anche quello che vuole, se per avventura queste cose sono cattive? Perchè non rispondi?

POLO

E' non mi par che faccia quello che vuole.

SOCRATE

Or è mo possibile, che un uomo nella città, in cui egli fa questo, possa molto, se il potere, secondo hai concesso, è un bene?

POLO

Non è possibile.

SOCRATE

Ragione dunque io aveva, quando affermavo essere possibile, che un uomo il quale faccia nella città quello che gli pare, non possa molto e non faccia quello che vuole.

POLO

Quasi tu non desiderassi, o Socrate, che ti fosse lecito fare nella città quello che ti pare, anzi che no, e quando vedessi alcuno uccidere colui che gli pare o togliergli le sostanze o metterlo ne' ceppi, tu ciò non invidiassi.

SOCRATE

Intendi tu che il faccia giustamente o ingiustamente?

POLO

In qualunque de' due modi il faccia, non è forse nell'un modo e nell'altro da invidiare?

SOCRATE

Parla bene, o Polo. 469

POLO

Per qual cagione?

SOCRATE

Perchè non bisogna invidiare coloro che non sono invidiabili, nè i miseri, ma sì bene aver di loro pietà.

POLO

E come? ti par forse che sia così di quegli uomini di cui parlo?

SOCRATE

Così di sicuro.

POLO

Chi dunque uccide colui che gli pare, uccidendolo giustamente, credi tu che sia misero e di pietà degno?

SOCRATE

Misero no, ma pure non invidiabile.

POLO

E non dicevi pur ora che era misero?

SOCRATE

Sì, colui che ingiustamente uccide, io diceva, o amico, e più, soggiugneva, che era di pietà degno; ma colui che uccide giustamente, diceva che non è invidiabile.

POLO

Quegli per lo meno che muore ingiustamente è degno certo di pietà e misero.

SOCRATE

Ben meno di chi l'uccide, o Polo, e di chi giustamente muore.

POLO

Per qual ragione, o Socrate?

SOCRATE

Per cotesta; che il fare ingiustizia è il più grande di tutti i mali.

POLO

Quest'è il più grande! il riceverla non è forse maggiore?

SOCRATE

No, affè mia.

POLO

Tu dunque vorresti ricevere un'ingiustizia piuttosto che farla?

SOCRATE

Nè l'un nè l'altro vorrei; ma se mi trovassi nella necessità di dover farla o riceverla, vorrei piuttosto, che farla, riceverla.

POLO

Tu dunque non desidereresti avere un poter da tiranno?

SOCRATE

No, se per tal potere tu intendi quello che io.

POLO

Io per me intendo quello che pur mo dicevo; avere facoltà di fare nella città quello che ci pare, uccidere, e cacciar altri dalla medesima, e fare ogni cosa secondo il parer nostro.

SOCRATE

O carissimo mio, nel mentre che io parlo tu appunta quello ch'i' dico. Se nella piazza quand'è piena di gente, prendendomi sotto le ascelle un pugnale, ti dicessi: O Polo, un mirabil potere e pari a quel di un tiranno io pur ora sono giunto ad avere; poichè se mi parrà qualcheduno di cotesti uomini che tu vedi, dover quanto prima essere morto, morto sarà tosto quegli che mi parrà doverl' essere; e se mi parrà dovere alcuno di loro aver rotto il capo, gli fia rotto di subito; e se dover avere

stracciata la veste, gliela sarà d'un lampo; così grande è il potere che io m'ho in cotesta città. E se, non volendomi tu credere, io ti mostrassi il pugnale, al vederlo tu forse mi potresti dire: O Socrate, a questo modo tutti avrebbero un gran potere; poichè per queste guise tu potresti, se ti paresse, incendiare anche qualunque casa, gli stessi arsenali degli Ateniesi, le loro triremi e tutte le loro navi, sì pubbliche come private. Ma questo, cioè il fare quello che ci pare, non è certo poter molto; o forse tu il credi?

POLO

No, per fermo, almen così.

SOCRATE

470 Or sapresti tu dire perchè biasimi un tal potere?

POLO

Io sì.

SOCRATE

E perchè mai? dillo.

POLO

Perchè è forza, che chi opera in tal modo venga a riceverne danno.

SOCRATE

E il ricever danno non è forse egli un male?

POLO

Del certo.

SOCRATE

Di nuovo dunque, o uom singolare, il poter molto anche a te sembra che sia, quando a chi

fa quello che gli pare avviene ch'egli operi con suo vantaggio e che allora e' sia bene e che in questo, come appare, consista il poter molto; altrimenti ch'e' sia un male e poter poco. Esaminiamo intanto anche questo. Ammettiam noi che alcuna volta sia meglio fare quelle cose, che pur or nominavamo, uccidere e cacciar uomini della città e torre loro le sostanze, e alcune volte no?

POLO

Fuor di dubbio.

SOCRATE

In questo dunque, come pare, io e tu siamo d'accordo.

POLO

Siamo.

SOCRATE

Or quando mai dici tu, che sia meglio far queste cose? dinne quai limiti tu ne ponga.

POLO

A cotesto rispondi tu, Socrate.

SOCRATE

Io dunque dico, o Polo, se da me ti è più caro ciò udire, che quand'uno le farà giustamente, sia meglio farle, e che sia peggio quando le farà ingiustamente.

POLO

Davvero gli è ben difficile confutarti, o Socrate! e non persino un fanciullo potrebbeti confutare e mostrarti che non dici il vero?

SOCRATE

Molte grazie io saprei a questo fanciullo ed eguali anche a te, se tu confutandomi mi leverai da questo mio vaneggiare; non dunque ti sia grave fare un beneficio ad uom che t'è amico, ma confutami.

POLO

Ei non è certo mestieri, o Socrate, confutarti con fatti antichi; giacchè quello che pur ieri e ier l'altro è avvenuto basta a confutarti e farti vedere, che molti uomini i quali fanno ingiustizie sono felici.

SOCRATE

E quali sono mai questi fatti?

POLO

Archelao [1] certo, il tanto celebrato figliuolo di Perdicca, non vedi tu che regna in Macedonia?

SOCRATE

Se nol veggo, per lo meno odo parlarne.

POLO

Ti par dunque che sia egli felice o misero?

(1) Archelao qui nominato da Platone è quell'Archelao, di cui come del vero fondatore della monarchia macedonica parla Tucidide nel II libro delle sue storie cap. 100 e seg. Ma oltre all'aver reso illustre il regno della Macedonia, questo re protesse pur molto le scienze e le lettere, e fra gli uomini insigni da lui ricevuti in ospizio fu pur uno Euripide. Anzi Ateneo (lib. XI, 15) sull'autorità di Speusippo afferma, che lo stesso Platone fu amicissimo di Archelao, e per ciò Platone da lui viene biasimato, perchè l'avesse in questo dialogo così fieramente sferzato.

SOCRATE

Nol so, Polo, perchè non mai con quell'uomo ho praticato.

POLO

E come? forse praticando con lui potresti ciò conoscere, altrimenti dal suo stesso regnare non conosci tu che è felice?

SOCRATE

Per Giove, no del certo.

POLO

Chiaro dunque egli è, o Socrate, che neppur dirai di sapere che il gran re è felice.

SOCRATE

E direi io il vero; poichè io non so come di dottrina e di giustizia egli stia.

POLO

E che? forse tutta la felicità in questo consiste?

SOCRATE

Per lo meno secondo la mia sentenza, o Polo; poichè io sostengo essere felice chi è onesto e dabbene, uomo o donna, e per contrario essere misero chi è ingiusto e malvagio.

POLO

Misero dunque è cotesto Archelao, secondo 471 la tua sentenza?

SOCRATE

Certo, o caro, s'è ingiusto.

POLO

Ma e come non sarà egli ingiusto, mentre che il regno, che or tiene, punto non gli toc-

cava, essendo egli nato da una moglie che era serva di Alceta, fratello di Perdicca? e per ciò secondo il diritto servo era egli di Alceta, e se avesse voluto fare cose giuste avrebbe servito Alceta, e secondo la tua sentenza sarebbe felice; per contrario è mirabile quanto egli ora sia misero, dal tempo in che ha commesso le più grandi nequizie; posciachè anzi tutto avendo fatto a sè chiamare questo stesso suo padrone e zio, sotto colore di restituirgli il regno, che Perdicca gli aveva tolto, dopo averlo ospitalmente ricevuto e ubbriacato insieme col figliuolo di lui, Alessandro, suo proprio cugino e presso che della stessa sua età, fattili mettere sopra di un carro e portar fuori di notte, gli ammazzò e li fece sparire tutti e due; e dopo avere compiuto queste scelleraggini, non si accorse di essere divenuto il più misero, nè sen pentì, ma poco dopo, mentre che il regno secondo il diritto cadeva al fratel suo, figliuolo legittimo di Perdicca, fanciullo di circa sett'anni, egli non volle diventare felice col farlo educare e restituirgli il regno come voleva giustizia, ma gettatolo in un pozzo e soffocatolo, alla madre di lui, Cleopatra, disse che dentro vi era caduto perseguitando un'oca, e così morto. Per la qual cosa come quegli che fra' Macedoni ha consumate le maggiori flagizie, così pur di tutti i Macedoni è ora il più misero e no il più felice, e fra gli Ateniesi v'ha più d'uno, forse da te

cominciando, il quale bramerebbe essere piuttosto qualunque altro de' Macedoni, che Archelao.

SOCRATE

Sin dal principio di questi ragionamenti io ti lodai, o Polo, perchè nell'oratoria mi sembri essere istrutto, ma avere negletto il conversare in dialogo. Ed ora è fors'egli questo il discorso col quale un fanciullo mi confuterebbe, e col medesimo credi aver tu ora me confutato, che dico chi fa cose ingiuste non esser felice? come mai, o fanciul mio? ma io non ti assento nulla di quel che dici.

POLO

Gli è che non vuoi, del resto senti com'io.

SOCRATE

Dolce mio Polo, tu tenti confutarmi in un modo retorico, come coloro, che si credono confutare ne' tribunali; poichè ivi gli uni si avvisano di confutare gli altri, quando di quelle cose che affermano producono molti testimoni e ragguardevoli, e che quegli che sostiene il contrario ne produrrà uno o nessuno. Ma questo modo di confutare, per quanto spetta alla verità, non è di alcun peso; poichè talora potrebbe anche uno venire oppresso dalle false testimonianze di molti i quali paiono essere pur 472 qualche cosa; ed ora intorno a quello che dici, quasi tutti or teco nella stessa sentenza converrebbero, Ateniesi e strani; e se mai volessi contro di me tu produrre testimoni che vero non

sia quel che dico, per te attesterebbero, quando il bramassi, Nicia[1] figliuolo di Nicerato, e con lui i suoi fratelli, de' quali sono que' tripodi collocati l'un dopo l'altro nel tempio di Bacco; e se ancor ti piacesse, testimonianza ti farebbe anche Aristocrate, figliuolo di Scellio, di cui è pur quel bel voto appeso nel tempio Pitio; per ultimo, quando il desiderassi, tutta la casa di Pericle e qualunque altra famiglia di quei di qui che ti garbasse di eleggere. Ma nondimeno io quantunque solo non ti assento, poichè non mi sforzi, ma sol ti studii col pro-

(1) Questo Nicia è il celebre capitano ateniese, che nella spedizione di Sicilia, fatta contro al suo parere, preso dai Siciliani, fu ucciso. Ved. Tucidide, lib. VII, 86. Aristocrate, figliuolo di Scellio, qui nominato è quello, di cui fa menzione lo stesso Tucidide, lib. VIII, 89, e che fece pur molte belle azioni nella guerra del Peloponneso, come ci attesta anche Demostene nell'orazione contra Teocrine, sul fine. Quest'Aristocrate non si dee adunque confondere con quello, contra il quale Demostene scrisse una sua orazione, come malamente il confuse lo Scoliaste di Aristofane, *ad Aves* v. 125 e seg.; ciò che fu già notato dal Taylor, tom. III, pag. 338. Avvertasi qui l'anacronismo di Platone, giacchè se questo dialogo si finge aver avuto luogo l'anno dopo che Socrate fu pritane (allorchè presiedeva la sua tribù Antiochea, com'egli più sotto alla pag. 106 l'attesta), sapendosi poi che l'anno in cui egli fu pritane era l'anno in cui si giudicarono i capitani vincitori alle isole Arginusse, cioè l'anno quarto della 93 olimpiade, 405 prima dell'era volgare, Nicia morto nell'espedizione di Sicilia, l'anno quarto della 91 olimpiade, 413 prima dell'era volgare, e quindi ott'anni prima della battaglia all'Arginusse, certo non poteva più testimoniare l'anno dopo questa battaglia, in cui, a detta dello stesso Socrate, si finge aver avuto luogo questo dialogo.

durmi contra molti testimoni mendaci espellermi da quel che è il nerbo de' miei beni[1] e dal vero; io, per l'opposito, se a testimonio meco concorde in quel che affermo, non produco te stesso, quantunque solo, credo che nessuna delle cose di cui discorriamo, io possa menare a ragionevol termine; e son d'avviso che tu pure credi il medesimo dal tuo canto, se io, quantunque solo, non ti testificassi quello che dici, e che lascieresti tutti quest'altri da parte. Havvi dunque cotesto certo modo di confutare, quale tu e molti altri credete, ed havvene pur un altro che credo io; paragonandoli insieme,

(1) Socrate, anzi Platone, per la ragione che nelle sue dimostrazioni non si fondava in altro, se non nelle idee immutabili, cioè in quel che veramente è ed eterno, come appunto in ciò si dee fondare la scienza, per questo ei qui reputa essere appunto ciò quello che forma tutti i suoi beni, le sue sostanze. Or siccome da questi beni, vale a dire da quello che è, non mai, come avviene degli altri beni ne' tribunali può uno per via di testimoni contrari essere espulso, giacchè quello che è, è sempre vero, il triangolo ha sempre tre angoli, ancorchè tutti gli uomini dicessero il contrario; così Socrate per significare a' Polo che, mentre procedeva nella disputa con lui con produrgli solamente testimoni contrari e non ragioni, non mai l'avrebbe espulso da' suoi beni e dal vero, ancorchè da' propri beni per tal modo ne' tribunali possa uno venire espulso; così, dico, egli scherzando si serve d'uno stesso nome, il quale può significare tanto i beni suoi propri che vuol qui indicare Socrate, quanto tutti i beni e le sostanze in generale, vale a dire si serve del nome οὐσία, che significa *le sostanze*, *l'avere*, i *beni* ecc. e *l'essenza*, cioè tutto quello che veramente è, l'immutabile, l'eterno, quello insomma che dee formare il nerbo d'ogni dimostrazione. Questo scherzo è, quanto piacevole, altrettanto significativo.

esaminiamo se punto differiscano tra di loro; poichè non già un lieve affare è quello, del quale controvertiamo, ma è tale, che saperlo è la più bella delle cose, ed ignorarlo la più vergognosa. E in fatti la somma di esso a ciò si riduce, a conoscere od a ignorare chi sia felice e chi no. E primieramente per scender subito a quello, intorno a cui si aggira la nostra quistione, tu credi essere possibile, che un uomo il quale fa cose ingiuste ed è ingiusto sia beato, se reputi essere ingiusto Archelao, ma felice. Così dunque abbiam noi a pensare che tu pensi?

POLO

Così.

SOCRATE

Io, per contrario, dico che è impossibile. Questo è il solo punto in che dissentiamo. Bene. Ma chi fa cose ingiuste sarà forse felice, se verrà colpito dalla giustizia e verrà gastigato?

POLO

Maino del certo, chè in tal modo e' sarebbe il più misero.

SOCRATE

Ma se dunque chi fa cose ingiuste non verrà colpito dalla giustizia, sarà egli felice, secondo la tua sentenza?

POLO

Affermo che sì.

SOCRATE

Secondo la mia per l'opposito, o Polo, que-

gli che fa cose ingiuste e che è ingiusto è per ogni parte misero; nondimeno egli è più misero, se facendo cose ingiuste non ne paga la pena e non vien gastigato; meno misero poi, se la paga ed è colpito dalla giustizia degli Dei e degli uomini.

POLO

Pappolate, o Socrate, tu pigli a sostenere. 473

SOCRATE

E io mi sforzerò di fare in modo che tu pure, o diletto, arrivi ad affermare il medesimo, giacchè mi ti reputo amico. Il punto adunque in che or dissentiamo è cotesto. Pesa pertanto anche tu. Io diceva, in quel che precede, che era maggior male fare, che ricevere ingiustizia.

POLO

Dicevi.

SOCRATE

E tu che era il riceverla.

POLO

Dicevo.

SOCRATE

E dicevo io ancora, che quelli che fanno cose ingiuste sono miseri, e da te sono stato confutato.

POLO

Fosti, per Giove.

SOCRATE

Almen per quello che tu t'immagini, Polo.

POLO

E forse immaginandomi il vero.

SOCRATE

Tu poi dal tuo canto dicevi, che felici sono quelli che fanno cose ingiuste, se non ne paghino la pena.

POLO

Anche dicevo.

SOCRATE

Io, per l'opposito, sostengo ch'essi son miserissimi; e che quelli che ne pagano la pena son meno miseri. Vuoi forse confutarmi anche questo?

POLO

Ma questo, o Socrate, è ancor più difficile che quello a confutarsi.

SOCRATE

No per certo, o Polo, ma è impossibile; poichè ciò che è vero non mai si può confutare.

POLO

Come dici? se un uomo facendo cose ingiuste viene sorpreso che attenti di occupare la tirannide, e dopo essere catturato vien posto alla tortura e gli son mozzate le membra ed arsi gli occhi, e dopo avere egli stesso sofferto molti altri e grandi e d'ogni sorta tormenti, e veduto in simil modo martoriati anche i suoi figliuoli e la sua moglie, all'estremo viene levato in croce e bruciato con pece, sarà costui più felice, che se da questi mali sottraendosi perviene a farsi tiranno, e regnando nella città passa la vita a far ogni suo libito, tenuto felice

e invidiato dai cittadini e dai forestieri? è questo che tu dici essere impossibile a confutarsi?

SOCRATE

Tu or mi metti dinanzi la befana, o valoroso Polo, e non mi confuti; pur ora ti armavi di testimoni. Non pertanto aiutami un po' la memoria in cotesto. Dicevi tu di uno che venga sorpreso che attenti di occupar la tirannide ingiustamente?

POLO

Così.

SOCRATE

Più felice dunque non sarà nè l'uno nè l'altro, nè quegli che la tirannide ingiustamente si piglia, nè quegli che ne paga la pena; poichè di due miseri non può esser l'uno più felice dell'altro; nondimeno più misero sarà quegli che è giunto a scampare la pena e farsi tiranno. Che è questo, o Polo? ridi? è forse un altro tuo modo di confutare, quando uno afferma qualche cosa, ridere e non ribatterla con ragioni?

POLO

E non credi essere confutato, o Socrate, quando dici cose tali, che niuno degli uomini dir vorrebbe? e nel vero domanda a qualcuno di costoro.

SOCRATE

O Polo, io non sono un uomo di quelli che han perizia degli affari pubblici; ed in fatti or fa l'anno essendomi toccato di essere membro

del consiglio dei cinquecento, quando la mia tribù presiedeva e bisognava ch'io chiamassi a suffragi il magistrato, feci ridere[1], e non sapea
474 come uscirmene. Non voler dunque anche ora che io chiami a suffragi i presenti; ma se tu non hai un miglior modo di questi per confutarmi, come or appunto io diceva, a me vicendevolmente concedi ch'io ti confuti, e piglia prova del modo di confutare, quale io credo che debba essere. Io di quelle cose che dico un testimonio sol so produrre, la persona con cui discorro, il suffragio dei più lascio stare, ed un sol pure so chiamare ai suffragi, ai più non muovo pur verbo. Bada dunque se vicendevolmente mi vuoi dar modo di confutarti, rispondendo a quello ch'io ti domando; poichè io son di opinione, che io e tu e tutti gli altri uomini reputiamo cosa peggiore il fare ingiustizia che il riceverla, e il non pagarne la pena che il pagarla.

POLO

Io per l'opposito credo, che nè io nè alcun

(1) Cioè l'anno terzo della 93 olimpiade, 406 avanti l'era volgare; nel quale, all'epoca che toccò presiedere la tribù Antiochea di Socrate, gli Ateniesi contro alle leggi giudicarono tutti insieme i nove capitani, che dopo la vittoria riportata alle isole Arginusse sugli Spartani non avevano ritirato i corpi de' morti per seppellirli, e con un sol voto li condannarono a morte. Vedi l'Apologia pag. 181 della nostra versione, Stef. 32. B, Senof. Storie grec. lib. 1, 7, Memorab. di Socrate, 1, 1, 18. Intorno alle dovute formalità omesse in tal giudizio, veggasi lo Schömann, *de comitiis Atheniensium*, pag. 205 e segg.

altro degli uomini sia di un tale avviso; ed in fatti desidereresti tu anzi che fare un'ingiustizia riceverla?

SOCRATE

Sì, ed anche tu certamente e gli altri tutti.

POLO

Ben lungi; e non io e non tu e non alcun altro.

SOCRATE

Vorresti tu dunque rispondere?

POLO

Ben volentieri; poichè desidero anche sapere quello che dirai.

SOCRATE

Per saperlo dimmi adunque, come se da capo io ti domandassi; ti par forse, o Polo, che peggior cosa sia del fare ingiustizia, il riceverla?

POLO

Parmi il riceverla.

SOCRATE

E quale poi è più turpe? forse il riceverla o il farla? rispondi.

POLO

Il farla.

SOCRATE

E non è dunque anche peggiore, se è più turpe?

POLO

No, per fermo.

SOCRATE

Intendo. Tu non reputi, da quel che sembra,

essere la stessa cosa il bello ed il buono, il cattivo ed il turpe.

POLO

No, fuor di dubbio.

SOCRATE

Ma e come questo? tutte le cose belle, quai sarebbero e corpi e colori e figure e suoni ed istituti, forse belle ciascuna volta le chiami tu senza riguardare a nulla? così per parlar primieramente de' corpi belli, non dici tu che siano essi belli od in riguardo al loro uso, cioè in riguardo a quello a cui ciascuno di essi è utile, od in riguardo a qualche piacere, cioè se fanno, che nel contemplarli sentono piacere coloro che li contemplano? Fuori di queste due cose, sapresti tu addurne un'altra, per cui si dica che un corpo è bello?

POLO

No, non saprei.

SOCRATE

Dunque e non così anche tutte le altre cose, e figure e colori, o per qualche piacere, o per qualche utilità, o per l'una e l'altra di queste due cose, le chiami tu belle?

POLO

Io, certo.

SOCRATE

E non anche nello stesso modo belli chiami i suoni e tutto quello che spetta alla musica?

POLO

Chiamo bello.

SOCRATE

E certo anche quello che si trova di bello nelle leggi e negl'istituti, non è bello fuor di queste due condizioni, cioè fuor di essere o utile, o piacevole, o l'uno e l'altro.

POLO

Non è, nè parmi altrimenti. 475

SOCRATE

E della bellezza delle discipline non si debbe dunque dire ancora il medesimo?

POLO

Si debbe. Ed egregiamente, o Socrate, tu ora definisci il bello, riponendolo nel piacere e nel bene.

SOCRATE

E non forse nel contrario riponi il turpe, cioè nel dolore e nel male?

POLO

È necessario.

SOCRATE

Quando dunque di due cose belle una è più bella che l'altra, essa è più bella, perchè la supera o in una o in altra di quest'altre due cose, cioè o in piacere o in utilità o in amendue.

POLO

A maraviglia.

SOCRATE

E quando di due cose turpi una è più turpe che l'altra, ella sarà più turpe, perchè la supera o in dolore od in male. Non è ciò necessario?

POLO

È.

SOCRATE

Or via, che si diceva pur ora del fare e del ricevere un'ingiustizia? non dicevi tu che sia peggior cosa il riceverla, e più turpe il farla?

POLO

Dicevo.

SOCRATE

Se dunque fare ingiustizia gli è più turpe che riceverla, lo è, o perchè il far ingiustizia supera il riceverla in dolore, e quindi è più doloroso, o lo supera in male, o in amendue le cose. E cotesto pure non è necessario.

POLO

Eh, senza fallo.

SOCRATE

Vediamo dunque in prima, se il fare ingiustizia superi in dolore il riceverla, e lo provin più grande coloro che la fanno, che quelli che la ricevono.

POLO

Cotesto per nessun modo.

SOCRATE

Non dunque lo supera in dolore.

POLO

No, davvero.

SOCRATE

Se dunque nol supera in dolore, non lo supererà più in amendue le cose.

POLO

No, egli appare.

SOCRATE

Rimane dunque che il supererà solo in una delle due.

POLO

Rimane.

SOCRATE

Lo supererà in male.

POLO

Sembra.

SOCRATE

Il fare ingiustizia adunque superando in mal il riceverla, sarà cosa peggiore.

POLO

È manifesto.

SOCRATE

Ma non forse da una gran parte degli uomini e da te già in fin d'innanzi ci si ammetteva, che il fare ingiustizia era cosa più turpe che il riceverla?

POLO

Si ammetteva.

SOCRATE

Ora poi si è chiaro veduto che è pure cosa peggiore.

POLO

Appare.

SOCRATE

Tu dunque eleggeresti piuttosto quel che è

peggiore e quel che è più turpe in vece di quel che lo è il meno? Non temer di rispondere, o Polo, giacchè non ne riporterai alcun danno, ma da generoso abbandonandoti al discorso, come ti abbandoneresti ad un medico, rispondi, ed afferma o niega quel ch'io ti domando.

POLO

No, non l'eleggerei, o Socrate.

SOCRATE

Ma lo eleggerà forse qualch'altro degli uomini?

POLO

A me non pare, per lo men secondo il discorso che abbiamo fatto.

SOCRATE

Vero dunque è quello ch'i' dicevo, che nè io nè tu nè alcun altro degli uomini eleggerebbe piuttosto fare, che ricevere un'ingiustizia; poichè ella è cosa peggiore.

POLO

Appare.

SOCRATE

Il vedi dunque, o Polo, che paragonando insieme l'un modo e l'altro di confutare, essi non hanno alcuna simiglianza tra loro; e nel vero, da me in fuori, tu hai tutti gli altri che teco convengono nella stessa sentenza, mentre che a me tu, quantunque solo, se mi concedi e 476 testifichi quello che dico, basti; e per ciò te solo io chiamando a suffragio, lascio da banda quelli altri. Questo dunque sta in fermo. Ve-

diamo in appresso quello, intorno a cui s'aggirava la nostra seconda quistione, se cioè il pagare la pena, chi fa ingiustizia, sia il più grande di tutti i mali, come tu pensavi, oppure se il non pagarla sia maggiore, come credeva io. Cerchiam pertanto a questa maniera: il pagare la pena e l'essere giustamente gastigato chi fa qualche ingiustizia, chiami tu forse la stessa cosa?

POLO

La stessa.

SOCRATE

Or potresti tu dire che tutte le cose giuste, in quanto sono giuste, non sian belle? Dopo aver ben pesato rispondi.

POLO

E' mi sembra che sien tutte belle, o Socrate.

SOCRATE

Considera di grazia ancor questo. Se uno opera qualche cosa, non è egli necessario, che ce ne sia pure un'altra che ne patisca l'azione dall'operante?

POLO

Mi pare.

SOCRATE

Ora fors'è necessario che la cosa paziente subisca l'azione dell'operante, e la subisca nel modo con che viene operata? così mi spiego: se uno batte, non è egli necessario, che un'altra cosa venga battuta.

POLO

È.

SOCRATE

E se chi batte batterà forte e presto, non è necessario che pur nello stesso modo sia battuta la cosa che si batte?

POLO

È.

SOCRATE

Tale dunque sarà la passione che riceve la cosa che vien battuta, qual sarà l'azione di chi la batte.

POLO

Sarà.

SOCRATE

E non anche se uno brucia, è necessario che venga bruciata qualche cosa?

POLO

E come in diverso?

SOCRATE

E se intensamente o dolorosamente brucia, non è sì pur necessario che venga bruciata la cosa che si brucia, nel modo che la brucierà chi brucia?

POLO

Fuor di dubbio.

SOCRATE

E non anche se uno taglia, si dee dire lo stesso? giacchè viene tagliata qualche cosa.

POLO

Vien tagliata.

SOCRATE

E se grande e profondo e doloroso è il taglio,

sarà pure tale il taglio, che riceverà la cosa che vien tagliata, qual glielo fa chi taglia?

POLO

Sembra.

SOCRATE

Insomma, bada se tu assenti quello che pur ora io di tutte le cose diceva, cioè che in qual modo verrà fatta la cosa dall'agente, in tale la patirà il paziente.

POLO

Assento.

SOCRATE

Ormai essendo noi in questo d'accordo, il pagare la pena è forse patire qualche cosa, o farla?

POLO

Necessariamente è un patire, o Socrate.

SOCRATE

Non forse da un agente?

POLO

Certo sì; da colui che gastiga.

SOCRATE

E quegli poi che gastiga rettamente, gastiga egli giustamente?

POLO

Giustamente.

SOCRATE

Facendo cose giuste o no?

POLO

Cose giuste.

SOCRATE

Dunque colui che vien gastigato, pagando la pena, patisce cose giuste.

POLO

Sembra.

SOCRATE

Ma le cose giuste, se non erro, si è ammesso che sono belle.

POLO

Belle.

SOCRATE

Dunque di costor due, l'un fa cose belle, e l'altro cose belle patisce, chi vien gastigato.

POLO

Cose belle patisce.

SOCRATE

E non anche, patendo cose belle, cose buone patisce? Perocchè son piacevoli od utili.

POLO

477 È necessario.

SOCRATE

Cose buone adunque patisce colui che paga la pena.

POLO

Appare.

SOCRATE

Utile dunque ei ne riceve.

POLO

Utile.

SOCRATE

Forse l'utile ch'e' ne riceve sarà quello ch'io

giudico? diventa egli migliore dell'anima, se giustamente vien gastigato?

POLO

È consentaneo.

SOCRATE

Dal vizio dunque dell'anima vien liberato quegli che paga la pena.

POLO

Vien liberato.

SOCRATE

Forse dunque non vien liberato dal più grande di tutti i mali? Considera di questo modo la cosa. Per riguardo allo stato della fortuna, scorgi tu che possa accadere all'uomo qual-ch'altro male, se non povertà?

POLO

Non altro che povertà.

SOCRATE

E per riguardo allo stato del corpo? suo male non dirai tu essere debolezza, morbi, deformità e cose simili?

POLO

Dico essere.

SOCRATE

E non anche nell'anima credi tu che qualche male o vizio sia?

POLO

Fermissimamente credo.

SOCRATE

E per questo poi non intendi tu ingiustizia, ignoranza, codardía e cose simili?

POLO

Questo intendo.

SOCRATE

E siccome i beni di fortuna, il corpo e l'anima fan tre cose, così dunque tre mali hai tu pure annoverato, povertà, morbi, ingiustizia.

POLO

Cotesti tre.

SOCRATE

Or di cotesti qual è il più turpe? non è forse l'ingiustizia, ed in una parola il male o vizio dell'anima?

POLO

È il molto più turpe.

SOCRATE

E se dunque è il più turpe, non sarà anche il peggiore?

POLO

Come intendi tu questo?

SOCRATE

Così: sempre il più turpe è più turpe, o perchè arreca il più gran dolore, o il più gran danno, od amendue le cose, secondo quello che si è ammesso innanzi.

POLO

Bene.

SOCRATE

Che poi l'ingiustizia ed ogni male o vizio dell'anima sia di tutti il più turpe, non è stato da noi pur ora conchiuso?

POLO

È stato.

SOCRATE

Dunque esso male è il più turpe di tutti, o perchè li supera in dolore, e quindi è più doloroso, o perchè li supera in danno, od in amendue le cose.

POLO

È necessario.

SOCRATE

Or l'essere ingiusto o intemperato o codardo od ignorante arreca forse più dolore che l'essere povero od ammalato?

POLO

A me non pare, almen da quanto dicemmo.

SOCRATE

Come quello dunque, che supera tutti gli altri mali in danno stragrande e in male fuor modo, il vizio dell'anima è di tutti i mali il più turpe; poichè non li supera già in dolore, secondo il tuo stesso discorso.

POLO

Sembra.

SOCRATE

Ma quel male, che supera gli altri nel sommo danno, è certamente il mal di tutti più grande.

POLO

È il più grande.

SOCRATE

L'ingiustizia dunque, l'intemperanza ed ogni

altro vizio dell'anima è il più grande di tutti i mali.

POLO

E' pare.

SOCRATE

Ora quale mai è quell'arte che libera dalla povertà? non è forse la pecuniaria?

POLO

La pecuniaria.

SOCRATE

E quale è quella che libera dai morbi? non è forse la medicina?

POLO

La medicina.

SOCRATE

478 E quale è quella che libera dal vizio o dall'ingiustizia? Se non così facilmente la sai trovare, cercala a questo modo: Dove e da chi conduciamo noi quelli che sono ammalati del corpo?

POLO

Dai medici, o Socrate.

SOCRATE

E dove coloro che fanno ingiustizie e che vivono senza freno alcuno di sorta?

POLO

Dai giudici vuoi tu certo dire.

SOCRATE

Non forse per far loro pagar la pena?

POLO

Per questo.

SOCRATE

Ma coloro che rettamente gastigano, non forse gastigano secondo giustizia.

POLO

È chiaro.

SOCRATE

La pecuniaria adunque libera dalla povertà, la medicina dai morbi, e la giudiciaria dalla infrenatezza e dall'ingiustizia.

POLO

Ei pare.

SOCRATE

Or di queste cose che dici, quale è la più bella?

POLO

Di quali di' tu?

SOCRATE

Della pecuniaria, della medicina e della giudiziaria.

POLO

Di molto superiore è la giudiziaria, o Socrate.

SOCRATE

E non dunque se è la più bella di tutte, più di tutte pure essa reca o piacere od utile o amendue le cose?

POLO

Arreca.

SOCRATE

Or forsechè l'essere medicato è cosa grata, e senton piacere quelli che vengono medicati?

POLO

Non parmi.

SOCRATE

Ma però ella è fuor di dubbio utile; n'è vero?

POLO

È.

SOCRATE

Poichè libera da un gran male. Onde giova sopportare il dolore ed esser poi sano.

POLO

Giova.

SOCRATE

Or forse a questo modo, sarà l'uomo in condizion più felice rispetto al corpo, se sia medicato, oppure se non si trovi punto malato?

POLO

È chiaro, se non si trova punto malato.

SOCRATE

La felicità in fatti, come appare, non consiste già nel liberarsi da un male, ma in non averne punto nessuno.

POLO

In ciò consiste.

SOCRATE

E che dunque? di due che abbian male, sia nel corpo sia nell'anima, qual è più misero? forse colui che vien medicato e liberato dal male, oppur colui che non vien medicato e il mal si tiene?

POLO

E' mi pare che il non medicato.

SOCRATE

E il pagare la pena non è forse liberarsi dal più grande de' mali, vale a dire dal vizio?

POLO

È cotesto.

SOCRATE

La giudiziaria in fatti rinsavisce e fa più giusti, e diventa medicina del vizio.

POLO

Diventa.

SOCRATE

Nella condizione adunque la più felice di tutti si trova colui che non ha nell'anima vizio veruno; giacchè si è veduto che questo è il più grande di tutti i mali.

POLO

È manifesto.

SOCRATE

Felicissimo poi, in secondo luogo, è fuor di dubbio colui che di esso si libera.

POLO

È consentaneo.

SOCRATE

E questi è appunto colui che vien ammonito, ripreso e che paga la pena.

POLO

È questi.

SOCRATE

In una condizione adunque la più trista di tutte vive colui che ha l'ingiustizia e non se ne libera.

POLO

Sembra.

SOCRATE

E questi dunque non è forse per avventura colui che commettendo le iniquità più grandi e usando la somma ingiustizia farà in modo, 479 che non sia ammonito nè gastigato nè che ne paghi la pena, come appunto in tal condizione dici tu essersi accomodato Archelao e gli altri tiranni, oratori e potenti?

POLO

Appare.

SOCRATE

Veramente costoro, o carissimo, riescono presso a poco a fare il medesimo, che uno, il qual travagliato da gravissime malattie facesse in modo, che de' suoi falli commessi, per rispetto al corpo, non ne pagasse la pena ai medici e non lasciassesi medicare, per tema, a mo' di fanciullo, non forse gli facciano scottatura o cincischio, perchè ciò reca dolore. O non a te pure par ella così?

POLO

Così fuor di dubbio.

SOCRATE

E ciò poi, come appare, egli fa, perchè ignora di qual pregio sia la salute e la virtù del corpo. Ora, dalle cose che da noi pur testè sono state ammesse, pare che il somigliante facciano anche coloro che fuggono la pena, o Polo, cioè che

riguardino a quello ch'ella ha di doglioso, ma che per quanto a quello che ha di utile siano ciechi, e che ignorino quanto dell'avere un corpo non sano sia più turpe il dimorare con una non sana anima, ma corrotta, ingiusta ed empia; del che segue ch'eglino poi fanno ogni cosa per non iscontare la pena e venir liberati dal più grande di tutti i mali, e vanno a procaccio di danari e di amici, e si studiano di diventare destri artefici del favellare persuadendo. Che se vere sono le cose state da noi ammesse, o Polo, forse ti avvedi tu ormai di quello che da questo ne seguita, ovvero preferisci che sommariamente nel raccogliamo?

POLO

Purchè non ti piaccia altrimenti.

SOCRATE

Ne segue egli forse che l'ingiustizia e il far cose ingiuste sia il più grande de' mali?

POLO

Pare.

SOCRATE

E non s'è anco veduto che il pagare la pena è liberarsene?

POLO

Sembra.

SOCRATE

E che il non pagarla è perseverare nel male?

POLO

È.

SOCRATE

Fare ingiustizia adunque in grandezza non è che il secondo de' mali, mentre il non pagarne la pena dopo averla commessa, per natura è il più grande ed il primo di tutti.

POLO

Pare.

SOCRATE

Or questo non è forse quello, o caro, in che noi dissentivamo, tu in predicare felice Archelao, colui che dopo aver commesso le iniquità più grandi, non ne paga pena veruna, ed io per contrario in credere che, se Archelao o qualunque altro degli uomini facendo cose ingiuste non ne sconti la pena, il medesimo si debba riputare di gran lunga più misero degli altri uomini, e che chi fa ingiustizia sia sempre più sventurato di chi la riceve, e chi non paga la pena di chi la paga? Questo non è forse quello che da me si diceva?

POLO

È questo.

SOCRATE

E non s'è pure dimostro che io dicevo il vero?

POLO

E' sì pare.

SOCRATE

480 Bene. Che se dunque vero egli è questo, o Polo, quale sarà mai la grande utilità dell'ora-

toria? giacchè dalle cose pur ora ammesse, ciascun debbe sopra modo guardarsi da far cosa ingiusta; perchè n'avrebbe danno a bastargliene. Non è vero?

POLO

Di certo.

SOCRATE

Ma se poi egli stesso od un altro di coloro, ch'ha in cura, avrà fatto qualche ingiustizia, ei debbe volentieri andar là, dove al più presto ne pagherà la pena, vale a dire dal giudice, come si affretterebbe di andar dal medico, affinchè il morbo dell'ingiustizia, invecchiatosi nell'anima, non la renda fradicia e insanabile. O che ne diciam, Polo, se le cose da noi state ammesse s'han ferme? O non è necessario, che queste conseguenze e non altre s'accordino con quelle?

POLO

E che dirn'altro, o Socrate?

SOCRATE

Per difender dunque la propria ingiustizia o quella dei parenti o degli amici o de' figliuoli, od anche la patria, quando fa cose ingiuste, l'oratoria non è utile punto, o Polo, se non forse uno la volesse giudicar utile per lo scopo contrario, cioè se si dovesse accusare prima d'ogni altro se stesso, e poi di seguito chiunque della propria casa e degli altri che gli son cari, il quale abbia fatto ingiustizia; e non tener

celato il delitto, ma renderlo anzi palese, affinchè il colpevole ne paghi la pena e ridiventi sano; e costringere se stesso con gli altri a non fuggir da codardo, ma pronto a chius'occhi e coraggiosamente offrirsi alla pena, come ad un medico, per lasciarsi bruciare e tagliare, seguendo il bene e l'onesto, senza far conto veruno di ciò che reca dolore; per modo che se avrà fatto ingiustizie che meritino battiture, si offra a lasciarsi battere; che meritin carcere, a lasciarcisi porre; che meritin multa, a pagarla; che l'esilio, ad andarvici; che finalmente la morte, a non ricusar di morire; facendosi egli il primo denunciator di se stesso e degli altri che gli appartengono, e servendosi dell'oratoria per questo, che fatti palesi i lor delitti, vengano liberati dal più grande de' mali, dall'ingiustizia. Così forse abbiamo o non abbiamo noi ad affermare, o Polo?

POLO

Assurde in vero mi paiono queste cose, o Socrate, eppure forse concordano colle precedenti.

SOCRATE

Dunque o si convien torre le precedenti, o è necessario che ne derivino queste.

POLO

Non c'è punto a dire, così è il negozio.

SOCRATE

Per l'opposito, pigliando il filo contrario, ove fosse mestieri far male ad un altro, nemico o

chi che sia (purchè da costui non riceviamo ingiustizia, chè è l'unica cosa, dalla quale dobbiamo guardarci[1]), se chi fa ingiustizia ad un altro è nostro nemico, noi dobbiamo in tutti i modi curare e co' fatti e co' verbi, che non ne paghi la pena e non venga condotto davanti

(1) Avvertasi che questa non è la morale che Socrate o Platone vogliano inculcare, ma quella che argomentando da' principii sofistici si deduce. E in fatti, se, come veramente si è dimostrato, chi fa un'ingiustizia e non ne paga la pena, è più misero di chi la paga, per la ragione che costui vien liberato dal male dell'anima e l'altro no; e se, come i sofisti acremente sostenevano, noi dobbiam sempre, con tutte le nostre forze, procurare utile e bene a noi medesimi, e, per contrario, danno e male ai nostri nemici; da tali premesse è retta la conseguenza che qui deduce Platone, cioè che, se da noi o da' nostri amici vien fatta qualche ingiustizia, noi dobbiamo essere i primi a denunziare presso del giudice noi medesimi e gli amici nostri, per poterci tutti subito liberare dal male, ma se, per contrario, chi fa ingiustizia sarà nostro nemico, noi dobbiamo fare ogni sforzo affinchè egli scampi dalla pena, e duri, quanto più si può, nella malvagità sua. Nondimeno soggiugne poi Platone, che, se noi stessi abbiam ricevuto da un nostro nemico ingiustizia, dobbiamo denunziarlo al giudice. Ciò par essere una contraddizione con quel che ha affermato innanzi. Però tal contraddizione sparirà tosto al considerare, che, se noi non denunciamo al giudice il nemico che ci fece ingiustizia, otteniam sì bene il suo vero male, cioè ch'ei rimanga nella malvagità sua, ma non il nostro bene e vantaggio, cioè d'esser sicuri, ch'ei non ci trami più insidie, e non ci faccia più alcun male. Il senso insomma del passo è cotesto: che la massima di procurar sempre bene e vantaggio a noi medesimi dee prevalere a quella di procurare il male al nostro nemico; per modo che quando non possiam fare che il nemico rimanga nella malvagità sua, senza nostro male, danno o pericolo, allora noi dobbiamo a ciò rinunciare. Ma questo, come dissi, non è già dottrina e precetto di Platone, ma sol una conseguenza da lui dedotta dai principii sofistici.

481 al giudice; e se ci venga, oprar dobbiamo tutti gl'ingegni, affinchè il nemico se ne sottragga e non isconti la pena, ma sì, rubato molto danaro, nol renda, anzi, tenendolo, in suo proprio uso e di quei che gli appartengono ingiustamente ed empiamente il consumi; e, commesse ingiustizie degne di morte, tratto a morte non sia; anzi, se può farsi, giammai non muoia, ma nella malvagità sua duri immortale, o almeno malvagio duri il più gran tempo possibile. A questo, o Polo, mi par che l'oratoria sia utile, poichè per quanto a colui che non è per fare ingiustizia veruna, io non credo che di niun prode ella sia, se pur l'è di qualche; sebbene dai nostri ragionamenti e' s'è raccolto non lo esser di alcuno.

CALLICLE

Dimmi, o Cherefonte, Socrate dic'egli queste cose sul serio, oppur celia?

CHEREFONTE

E' mi par, o Callicle, che il più sul serio che mai e' le dica; tuttavia nulla di meglio che addimandarne lui stesso.

CALLICLE

Per gli Dei, ben lo desidero. Dimmi, o Socrate, dobbiam noi credere che tu ora parli sul serio o da scherzo? giacchè se tu parli sul serio, e se vero per sorte è quel ch'affermi, non al rovescio andrebbe la vita di noi uomini, e, come pare, non facciam noi tutto il contrario di quel che si debbe?

SOCRATE

O Callicle, se dagli uomini non si provasse, chi in uno chi in altro modo, lo stesso affetto, ma sì alcuno di noi ne provasse un suo proprio non da altri provato, non sarebbe facile render ad altri palese l'affetto nostro. Dico questo per avere scorto, che io e tu proviamo per avventura lo stesso affetto, cioè che noi due amiam pure, ciascuno, due oggetti; io amo Alcibiade, figliuolo di Clinia, e la filosofia, tu ami Demo, figliuolo di Pirilampe, e il demo o popol di Atene. Io noto dunque, che in quello che ogni volta dicono questi tuoi amati e nel modo che il dicono, tu, quantunque dicitor poderoso, non se' in grado di contraddirli, e che or ad uno or ad un altro vento pieghi la tua sentenza. Ed in fatti nel consiglio del comune, se mentre tu affermi qualche cosa, il demo o popol di Atene dirà, ch'ella non è così, tu subito divolgendoti, dici quel che a lui grada; lo stesso pure t'incontra circa quel bel garzone di Pirilampe; giacchè alle risoluzioni e ai discorsi di questi tuoi amati tu non hai forza di opporti; per modo che, ogni qual volta tu dici cose che cotestoro ti fan dire, se alcuno stupisse del quanto assurde elle siano, ove tu confessar volessi la verità, forse direstigli, che se già altri non farà smettere a questi tuoi amati i loro 482 assurdi discorsi, tu per te punto non ismetterai da ripeterli. Cose presso che simili adunque fa

tu conto che pur da me dovessi tu udire, e non maravigliartene perch'io te le dica, ma fa cessar la filosofia (che è il mio amato) da dirle; poichè essa, o caro amico, dice sempre quello che ora tu odi da me, ed è molto meno svagata dell'altro mio amato; chè quel capo ameno del figliuolo di Clinia, or in un modo or in un altro mi ciaramella, mentre la filosofia sempre in uno mi parla, e quello appunto la dice, che ora ti fa stupire, e tu stesso eri pur presente quando ciò ella diceva. O che dunque confuti di lei quel ch'i' affermavo pur ora, che il fare ingiustizia e fatta non pagarne la pena, sia lo stremo di tutt'i mali, o se tu lascierai questo da confutare, eh! pel cane, Dio degli Egizi, Callicle, o caro, non sarà d'accordo con Callicle, ma dissentirà da sè per tutta la vita. Pur nondimeno io per me, o dilettissimo, reputo esser meglio ch'avessi la mia lira non accordata e stonasse e che il coro pur da me corifeo discordasse, nè con me consonasse la maggior parte degli uomini anzi cose contrarie dicessemi, piuttosto che io, quantunque solo, dissenta da me stesso e cose a me contrarie pronunci mai.

CALLICLE

E' mi par che giovanilmente galluzzi nel discorso, come vero concionator di plebe, e coteste cose or plebeamente mi chiaccoli, per essere avvenuto a Polo, ciò ch'egli accusava

essere a Gorgia teco parlando avvenuto. E in fatti, ei diceva, Gorgia (da te interrogato, se chi vuol imparar l'oratoria, ito a lui ignaro del giusto, e' gliel'avrebbe insegnato) essersi lasciato côr da pudore e (sol per quel costume ch'è tra gli uomini, che in ciò il no mal sentono) aver risposto, che ciò pur, diacine!, insegnato avrebbegli; e per cotesta concessione, Polo aggiugneva, essersi Gorgia impegnato a dover dir cose contrarie a se stesso, e tu di questo aver tratto gran contentezza, onde poi con diritto (quanto a me pare) lo stesso Polo di te allor si rise. Il medesimo è pur adesso incolto a Polo, ed io per' me nol lodo, quant'a ciò che ti ha concesso, che il far ingiustizia sia cosa peggior del riceverla; poichè per tal concesso da te abbindolato, dovette chiavar la bocca e per pudore starsi dal dire quel ch'aveva in pensiero. Ma nel fatto se' tu, o Socrate, che mentre affermi andar in traccia della verità, meni il discorso a coteste inezie tediose e volgari, e che belle non già son per natura, ma sol per legge; poichè queste due cose, natura e legge, per lo più son tra loro contrarie; e per ciò se uno, lasciandosi côr da pudore, non oserà dir quel che pensa, si sentirà forzato a dir cose contrarie a se stesso. Questa sottilità adunque avendo tu osservato, ten servi nel discorso ad insidia, per modo che se alcun parla di cose 483

secondo natura, tu sottinterroghi di quelle secondo legge; e, per contrario, se di cose secondo legge, tu sottinterroghi di quelle secondo natura; come, senza più, sarebbe in questo, del far ingiustizia e riceverla, Polo affermando esser più turpe il farla, intendeva secondo la legge, e tu scambiavi la legge colla natura. Secondo natura ogni cosa più turpe è anche peggiore, qual è il ricevere un'ingiustizia, mentre che secondo legge, peggior è farla. E nel vero il patir ciò, l'ingiustizia, è cosa non da uom, ma da servo, e torna meglio esser morto che vivere a chi ricevendo ingiurie ed oltraggi, non sia capace di soccorrere a sè e a chi tien seco in governo. Ma coloro che fan le leggi, i' penso, sono i deboli e i molti; essi dunque le fanno e lodi e biasimi distribuiscono riguardando a sè e al conto loro; e mettendo paura, fra gli uomini, ai meglio robusti e potenti in prendersi più degli altri, perchè questi più di loro non prendano, dicono esser cosa turpe ed ingiusta lo aver più, e lo studiarsi d'aver più essere far ingiustizia; giacchè essend'eglino da poco, si tengon, i' penso, contenti, se arrivan a aver l'eguale degli altri. Per ciò adunque secondo legge si dice, che cosa ingiusta e turpe sia lo studiarsi di avere di più dei molti, e chiaman questo ingiustizia; mentre che la natura per sè, i' credo, dimostra essere giusto, che chi val più, più abbia di chi

val meno, e chi può meno, meno abbia di chi più puote. E che ella sia così, e che la stregua per giudicare quel ch'è giusto si prenda da ciò, che il più potente debba comandare al men potente e che di più di costui debb'anco avere, si fa in molti casi manifesto, non tanto negli altri animali, quanto in tutte le città e generazioni degli uomini. E veramente a qual diritto appoggiato Serse mosse il suo esercito contra Grecia o il suo padre contra gli Sciti? Mille altri simili fatti potremmo addurre; ma costoro, credo, fan queste cose secondo natura, e per Giove anche secondo la legge, quella certo della natura; tuttavia non forse secondo la legge, che noi a nostro talento modellata costituiamo, affazzonando quelli che di noi sono i migliori e i più robusti, e, pigliatili giovani, con incantesimi e con prestigi, a mo' de' leoni, riducendoli in nostro servaggio, e poi dicendo esser mestieri l'egualità dei diritti, e in ciò consistere il bello e il giusto. Ma se mai sorgesse alcuno, io credo, di tempera così vigorosa da sgominare e rompere tutte queste catene, e scamparne e mettersi sotto a' piedi e scritti nostri e malíe e incantesimi e tutte leggi contra natura, presto elevarsi sopra noi padrone vedrebbesi il nostro servo, e in tutta la sua luce sfolgorerebbe allora il dritto della natura. Anche Pindaro sembra accennare a questa sentenza in quell'ode, che dice:

484

De' mortali reina e de' celesti,
Reca la legge colla man suprema
Supreme vïolenze e le discolpa.
Èmmi la storia d'Ercole suggello,
Il qual non comperò ecc.

A un di presso così sono le sue parole, giacch'i' non so quell'ode, ma ei dice che Ercole, senza aver comperato nè Gerione datogli i buoi, e' menosseli via, come se questo fosse giusto per natura, che buoi e tutto quel che posseggono i men buoni e men forti debb'essere del migliore e più potente. Così dunque sta il vero, e tu conosceraito, se un dì, lasciata la filosofia, ti volgerai a cose maggiori; poichè la filosofia, o Socrate, è certo cosa leggiadra, se moderatamente in gioventù uno le attenda, ma se poi più di quel che si conviene e' passi la vita nella medesima, ell'è la ruina degli uomini; giacchè quantunque molte belle doti abbia un uomo dalla natura, nondimeno se oltre cogli anni filosoferà di continuo, gli è necessario che d'ogni cosa rimanga inesperto, di cui è bisogno che sia perito chi vuol diventar virtuoso, prode ed illustre. E in vero delle leggi che governan lo stato e delle forme de' discorsi, di che si convien far uso nel consorzio e ne' patti degli uomini, in pubblico e in privato sempre, e di lor piaceri inoltre e di lor passioni, ed, in una parola, di tutti istinti e costumi, inesperti affatto rimangono quelli che attendono alla filo-

sofia. Per la qual cosa quando si mettono a qualche azione privata o pubblica, eccitan riso, come credo dal canto loro che 'l muovano gli uomini di stato, quando vonno inselvarsi nel ginepraio di vostre dispute e parlamenti; poichè succede quello che dice Euripide:

> Ciascun s'illustra e spende
> Suo maggior tempo, e intende
> Con maggior cura all'opra,
> In ch'ei si sente a se medesmo sopra,

laddove di quello, a che si sente incapace, fugge 485 e mal parla, e per contrario quello, in che è prestante, mitria di lodi, per amor suo proprio, credendo così mitriar se stesso. Ma il me' di tutto, a creder mio, è lo attendere alle une e alle altre di queste cose; giacchè cosa bella è di certo la filosofia, qual disciplina d'educazione, e turpe non è ad un giovane filosofare; ma se uom provetto filosofeggia ancora, la cosa divien ridicola, o Socrate. Ed a me fan proprio il senso medesimo que' che filosofizzano, quale mi fanno que' che cinguettano e fanciulleggiano; poichè quand' i' vedo un bambolo che balbetta, all'età che gli è proprio, e ninnoleggia, me ne allieto e mi par cosa gaia con un tal che di libero e ai puerili anni decente; mentre se odo un bimbolo, il qual pronunci articolatamente, alquanto sgradito e' mi torna, mi dà pena agli orecchi e mi par che abbia un

non so che di servile; per contrario se odo un uomo balbettare o trastullarsi da fanciullo, e' mi sembra cosa ridicola, indegna d'uomo libero e gastigabile con battiture. La stessa cosa dunque m'incontra per quei che filosofizzano; poichè se vedo in giovin fanciullo la filosofia ne piglio gusto, mi pare cosa che gli si avvenga, e il credo uom libero; mentre quello che non filosofeggia nol parmi, nè che mai sia per aversi capace a qualche bella e nobile impresa; per contrario se vedo un già provetto filosofar tuttavia e non sapersi da tal pania disciogliere, costui, senza più, mi pare, o Socrate, che meriti la lezione della vergata. Imperciocchè, come pur or io diceva, toccherà a costui, quantunque molte belle doti abbia dalla natura, di diventare un da poco, fuggendo il centro della città e le concioni del popolo, nelle quali, canta il poeta, si fan valenti gli uomini, ed eziandio gl'incorrà di passar tutto il resto della sua vita incantucciato e oscuro in un angolo, e susurrar con tre quattro fanciulli, senza profferir mai nulla di libero, di grande che appaghi. Io, o Socrate, ti sono amico anzi che no, e sento verso di te quell'affetto medesimo, che (presso Euripide, di cui ho fatto ricordo) sentiva Zeto per Anfione; poichè anche a me viene in mente di dirti qualcosa di somigliante a ciò, che Zeto dice al fratello, che cioè in vece di darti pensiero di quel che si conviene, o Socrate,

Tu il meglio tuo non prezzi,
E ben la generosa anima vesti
Di fanciulleschi vezzi,
Ma far già non sapresti
Ne' solenni consigli un sermon retto, 486
Nè côr collo 'ntelletto
La credibile forma e la parvente,
Nè, per altrui, magnanime
Cose propor colla secura mente.

Ma però, o caro Socrate (non inciprignirti meco, giacchè questo io ti dirò per lo ben che ti voglio), non ti par egli vergogna essere nello stato ch'i' credo tu sei e teco tutti quegli altri, che in età e filosofia si caccian avanti sempre e del paro? E in vero se mai alcuno, poste le mani addosso a te o qualunque altro di tali uomini, ti menasse al carcere, dicendo che tu hai fatto ingiustizia senza che tu l'abbia fatta, tu non ignori che non sapresti che far di te stesso, ma ti andrebbe lo capo a giro, e a bocca aperta non sapresti punto che dire, e comparso poi in tribunale toccasseti anche un accusatore gramo e tristo, purch'ei volesse tassarti di morte, morresti[1]. Ma, o Socrate,

(1) Avvertasi quello che dicemmo nella nota all'Apologia, pag. 500, cioè che v'erano cause in Atene, in cui l'accusatore poteva nella formola dell'accusa proporre la pena, che credeva meritare l'accusato; come, per contrario, si lasciava anche all'accusato la facoltà di dichiarare la pena, di cui si giudicava meritevole.

Che sapienza è questa? e a che pretende
L'arte che piglia un uom qualunque in cura,
E il ben della natura
Non che fargli miglior, peggio gli rende?

e il condiziona per modo, da non poter più soccorrere a sè, nè sè nè altri salvar dai più grandi pericoli, e insomma da lasciarsi torre ogni bene da' suoi nemici, e così vivere nella città inonorato? Ad uom tale, quantunque sia inurbana cosa dirlo, potrebbesi dare uno schiaffo nella guancia senza pagarne il fio. Ma, o caro,

Cedi una volta e lascia (1)

dallo andar frugando alla sottile ed

alla bella
Musica attendi

degli affari ed esercitati in quello,

in cui per senno
Andrai famoso, le superbe ciance,

che delirii o pappolate chiamar si vogliano,

Altrui lasciando, onde in magion deserta
Tu abiterai,

e non emulare gli uomini, che vanno scrutando a pelo coteste picciole cose, ma sì coloro che han vita e fama e molti altri beni.

(1) Nel frammento di Euripide, Zeto dice ad Anfione: *cedi una volta e lascia dallo andar cantando, e attendi alla bella musica d'azioni guerresche* ecc., ma Callicle volendo dissuadere Socrate dalla filosofia e non dalla poesia, della parlata di Zeto prende quel che gli cade in conto, e il resto fa andare in prosa.

SOCRATE

Ov'io m'avessi l'anima d'oro, o Callicle, non pensi tu, che lieto io sarei, se fra le pietre con cui si esplora l'oro, m'avvenisse di trovar la migliore, e che, se a lei accostatasi la mia anima, me ne testimoniasse l'egregia coltura, non sarei io certo di trovarmi abbastanza bene, e punto non mi sarebbe più d'uopo di un altro esploramento?

CALLICLE

A che mi fai tu cotesta domanda, o Socrate?

SOCRATE

Tel dirò di corto. I' credo che, avvenutomi in te, m'avvenni in cotesta fortuna.

CALLICLE

E perchè mai?

SOCRATE

Io son certo che fra le opinioni che tiene l'anima mia quelle senza più, nelle quali tu meco cadrai d'accordo, saranno vere; poichè m'è d'avviso, che chi è per esplorare in modo soddisfacente intorno all'anima, se rettamente viva o no, debba avere tre cose, le quali tu hai tutte, scienza, benevolenza e libertà di discorso. Ed in vero io m'imbatto in molti, i quali non sono capaci di esplorarmi, poichè non sono sapienti come tu sei; altri, ancorchè sapienti siano, non vogliono però dirmi la verità, perchè non si curan di me, come tu te ne curi. Questi due strani poi, Gorgia e Polo, sono sì

487

ben sapienti e amici miei, ma difettano alquanto di libertà, e si lascian prendere da riguardi troppo più che convenga. Ed in fatti come si potrebbe dire altrimenti, quando a tal segno di rispetto son giunti, che a cagion di lor peritanza osarono tutti e due dire cose a se stessi contrarie, presenti uomini molti, e in affari della più grande importanza? In vece, tu hai tutte queste doti che non hanno gli altri; giacchè tu hai ricevuto una sufficiente istruzione, come molti degli Ateniesi il potrebbero affermare, ed inoltre a me sei benevolo. E d'onde mai l'argomento? I' tel dirò. Io so, o Callicle, che siete quattro, i quali tra voi vi siete fatti in comunion di sapienza, tu e Tisandro di Afidna, Androne figliuol d'Androzione e Nausicide di Colarge; ed una volta pure stetti ascoltarvi, mentre consultavate sino a qual punto debb'uno esercitarsi nella filosofia, e so che vinse tra voi questa sentenza, che non si dovesse sottileggiar poi tanto per filo e segno, ma vi esortavate a vicenda a guardarvi, non forse, fatti sapienti oltre il debito, vi feste anco, senza avvedervene, guasti. Poichè dunque odo, che tu mi consigli il medesimo che consigliavi a' tuoi più legati amici, ciò mi è giusto argomento, che mi vuoi bene davvero. E che poi tu sii tale da parlarmi liberamente e non lasciarti prendere da pudore, l'affermi tu stesso nè il discorso che mi tenevi poc'anzi ti smente.

Or dunque le cose stanno a tal modo, che tutto ciò, in cui tu sarai meco d'accordo, senza più io e tu il terremo per isplorato a bastanza, e non sarà oltre mestieri splorar di nuovo; poichè non mi sarà mai da te conceduto o per men di sapienza o per più di pudore, nè anche mel concederesti per dolo; giacchè mi se' amico, come lo affermi tu stesso. Ciò dunque che arrivi ad ottenere il mio e tuo assenso, toccherà senza più l'ultimo colmo del vero. Di tutte le indagini poi, o Callicle, la ricerca che si volge intorno a ciò, di cui tu mi rimproveravi poc'anzi, è la più bella, vale a dire come abbia ad esser un uomo; ed a quale studio attender debba; 488 e sin dove, sia provetto sia giovane. Io per me se nel mio gener di vita commetto qualche cosa non rettamente, sappi che questa colpa io non volontario commetto, ma per ignoranza mia; e per ciò, come avevi incominciato, non cessar di ammonirmi, e fammi retto vedere in quale studio io debba por opera, e come io possa di quello venire in eccellenza. E se mi troverai ora concorde teco, e in avvenire vedraimi non operar le cose, di cui t'ho legato parola, abbimi pur per da nulla, nè mai più ammonirmi in appresso, com'uomo che nulla punto si merita. Pertanto rifammi da capo, come tu e Pindaro intendiate il giusto secondo natura. Intendi tu forse che il più potente tolga per forza gli averi ai più

deboli, il migliore comandi ai men buoni, e il più valente debba tener di più dei da poco? È forse altro il giusto che intendi, o mi son io ben ricordato esser questo?

CALLICLE

Quest'è che dissi e dico, ora ed allora.

SOCRATE

Per migliore e per più potente intendi tu il medesimo? giacchè io allora non potei coglier bene quello che avevi in mente di dire. Forse quei che han più forza chiami tu più potenti? ed è mestieri che i più deboli ubbidiscano ai più forti? così mi pare, che pur allora accennassi dicendo, che le città grandi assalgono secondo il diritto di natura le piccole, perchè sono più potenti e più forti, quasi che l'essere più potente, lo avere più forza e l'essere migliore sia la cosa medesima. Oppure si può egli esser migliore, ma men potente e più debole; e più potente essere, ma peggiore? o forse a uno stesso modo il migliore e il più potente si definiscono? Spiegami chiaramente, se sia una stessa cosa o diversa, l'essere più potente, l'esser migliore e lo avere più forza.

CALLICLE

Bene, ti dichiaro esser le tre una stessa cosa.

SOCRATE

Ma i molti non sono più potenti di un solo, secondo natura? giacch'essi impongon le leggi, un per uno, a ciascun solo, come tu poc'anzi dicevi.

CALLICLE

Di certo.

SOCRATE

Gli ordinamenti legali adunque fatti dai molti, son fatti dai più potenti.

CALLICLE

Fuor dubbio.

SOCRATE

E per conseguenza non anche dai migliori? poichè i più potenti, secondo il tuo dire, sono anche migliori di molto.

CALLICLE

Sono.

SOCRATE

Gli ordinamenti legali adunque fatti dai migliori, essendo costoro i più potenti, secondo natura son belli.

CALLICLE

Concedo.

SOCRATE

Or i molti non forse stabiliscon per legge, come tu poc'anzi dicevi, esser giusto che tutti abbian egual diritto, ed esser più turpe il fare del ricevere un'ingiustizia? È, o non è, vero co- 483 testo? Bada bene a non lasciarti qua prendere da pudore. Stabiliscono, sì o no, per legge i molti, essere giusto lo avere egualmente e non più degli altri, ed il fare ingiustizia esser cosa più turpe che non il riceverla? Non ricusarmi risposta, o Callicle, affinchè se tu verrai meco

in questa sentenza, tosto nella medesima io mi confermi, come quella, in cui concorre un par tuo, capace di giudicarne.

CALLICLE

Certo i molti stabiliscon così.

SOCRATE

Non solamente dunque secondo legge è più turpe il fare che il ricevere un'ingiustizia, ed è giusto che uno abbia egual diritto che l'altro, ma anche secondo natura; cosicchè pare che tu innanzi non dicessi il vero e che non rettamente mi accusassi, affermando che legge e natura son cose tra lor contrarie, il che appunto essendo io giunto a conoscere, me ne serva nel discorso ad insidia, menandolo, s'altri parla di cose secondo natura, a cose secondo legge, e se di cose secondo legge, torcendolo a cose secondo natura.

CALLICLE

(Cotest'uomo non la finirà di cianciare). Dimmi, o Socrate, non ti vergogni alla tua età di pigliar a caccia le parole, e quand'altri avrà errato in una, crederti di aver trovato un tesoro? E di vero cre' tu che per i più potenti io intenda qualch'altra cosa se non i migliori? Non è egli già da molto ch'i' ti dico, che io pongo il migliore e il più potente una cosa medesima essere? o credi tu forse che, se venisse a raccorsi insieme una feccia di schiavi e di uomini d'ogni razza, senz'altro merito per av-

ventura che quello d'esser robusti del corpo, si avesse a tener per legge quello, che costoro fossero per decretare?

SOCRATE

Bene, o sapientissimo Callicle; tu in questo modo la intendi?

CALLICLE

In questo.

SOCRATE

Per verità, o caro, è già da molto ch'io pur conghietturo che per il più potente tu intendi una cosa simile, nondimeno ti fo oltre inchiesta per la voglia d'intender chiaro quello che tu vuoi dire; poichè tu non reputi sicuramente che due sian migliori di un solo, nè che i tuoi servi sian migliori di te, perchè più robusti; per ciò ripiglia da capo e dimmi, che cosa intendi tu per i migliori, giacchè non intendi i più robusti; e procedi innanzi, o caro, ammaestrandomi un po' più mite, affinchè io non mi rimanga dal frequentarti.

CALLICLE

Tu canzoni, o Socrate.

SOCRATE

No, per Zeto, in nome del quale tu sì, o Callicle, poc'anzi mi canzonavi alla stesa. Ma su via dimmi, quali sono coloro che tu intendi essere i migliori.

CALLICLE

I più valenti.

SOCRATE

Or dunque il vedi, che se' tu che getti parole e nulla risolvi. Non diraimi, se per i migliori e i più potenti intendi tu i più intelligenti o cert'altri?

CALLICLE

Sì, per Giove, cotesti son veramente quelli ch'intend'io.

SOCRATE

Un solo dunque, il quale sia intelligente, spesse volte è più potente di dieci mila non 490 intelligenti, secondo il tuo dire, e costui convien che comandi e quelli comandati sieno, e che il comandante più de' comandati abbia; giacchè mi par che tu voglia dir questo (nè piglio parole a caccia), se assenti che un solo è più potente di dieci mila.

CALLICLE

Quest'è appunto quello ch'io intendo, cioè credo secondo natura esser giusto, che il migliore e il più intelligente comandi e più abbia degli uomin da poco.

SOCRATE

Piano un po' dunque. Che cosa di nuovo dirai tu ora di questo? Se nello stesso luogo molti uomini, come ora, insieme raccolti ci trovassimo, e che a noi in comune fossero apprestati molti cibi e molte bevande, e che tra noi fosse gente d'ogni spezie, chi robusto, chi debole, ed un, perchè è medico, in queste cose di noi

fosse più intelligente, ma che d'altra parte, com'è naturale, fosse più robusto degli uni, e degli altri più debole, forse costui, perchè in tali cose è di noi più intelligente, di noi sarà pur migliore, nelle medesime, e più potente?

CALLICLE

Fuor dubbio.

SOCRATE

Forsechè dunque più di noi dovrà egli avere di questi cibi, perchè migliore? oppure perchè ei comanda debb'egli tutti distribuirli, e non prenderne per sè di più, onde consumarli a servizio del suo proprio corpo, se non vorrà riceverne danno, ma più degli uni e men degli altri dovrà egli pigliarsene? e se mai fosse egli trovato il più debole, il men di tutti dovrà egli prendersene, quantunque, o Callicle, e' sia il migliore? Non è forse così, caro mio?

CALLICLE

Tu mi parli di cibi, di bevande, di medici e d'inezie, ma io no di cotesto.

SOCRATE

Per migliore adunque intendi forse il più intelligente? Concedi o niega.

CALLICLE

Concedo.

SOCRATE

Ma il migliore non debb'egli avere di più?

CALLICLE

Non di cibi e bevande.

SOCRATE

Intendo. Sarà forse di vestimenta, e bisogna che il più intelligente nel tessere abbia la veste più ampia, e vada intorno mettendosi indosso robe quante più può e le più belle?

CALLICLE

E di quai robe mi parli?

SOCRATE

Quanto alle scarpe poi è chiaro che quegli, che è il più intelligente e il migliore nel farle, bisogna che n'abbia anche più; e forse è mestieri che il calzolaio passeggi, portando scarpe le più grandi e quante più può?

CALLICLE

Che scarpe mi vai cianciando?

SOCRATE

Ma se non sono cose simili che tu intendi, saran forse coteste; che p. e. un uom perito di agricoltura e de' terreni intelligente, destro ed egregio, è mestieri ch'abbia più sementa degli altri, e d'essa sparga quanto più può ne' suoi solchi.

CALLICLE

Oh che mi canti sempre la stessa canzone, Socrate!

SOCRATE

Non solamente sempre la stessa, o Callicle, ma anche sempre intorno alla cosa medesima.

CALLICLE

491 Per gli Dei, tu punto punto non cessi da

parlar sempre di ciabattini, folloni, cuochi e medici, come se intorno a ciò si arrotasse il nostro discorso.

SOCRATE

Non mi dirai tu dunque una volta di quali cose il più potente e il più intelligente avendo il più, giustamente il più si tenga? o non sosterrai ch'io tel suggerisca? eh dillo tu stesso.

CALLICLE

I' già da molto tel dico. Primieramente per i più potenti io non intendo calzolari nè cuochi, ma sì bene coloro, che nelle faccende della città e nel modo di amministrarla bene, intelligenti sono; nè questo sol, ma anche forti e capaci di mandare ad effetto quello ch'hanno in pensiero, nè facili a lasciarsi scorare per manco d'anima.

SOCRATE

Il vedi, o carissimo Callicle, che tu non a me il medesimo, ch'io a te, rimproveri; giacchè tu affermi ch'io dico sempre lo stesso, indi mi biasimi; io per l'opposito ti ripiglio, perchè non mai intorno alla stessa cosa il medesimo dici; ma prima mi definivi i migliori e i più potenti essere i più robusti; poi, i più intelligenti; or di nuovo mi vieni innanzi con altra cosa, e i più potenti e i migliori dici essere certuni di più fortezza provvisti. Ma, caro mio, sbrigati una volta e dimmi, quali mai sieu coloro che tu chiami i migliori e i più potenti e rispetto a qual cosa.

CALLICLE

Ma ti ho ben detto esser quelli che nelle faccende della città non solo intelligenti sono, ma anche forti; poichè a costoro si convien le città comandare, e appunto questo gli è il giusto, ch'eglino più degli altri abbiano; più i comandanti dei comandati.

SOCRATE

E di se medesimi poi, o amico?

CALLICLE

Come la intendi?

SOCRATE

Intendo d'ognun che a sè comandi. Oppur non fa punto mestieri ch'uno a sè comandi, ma solo agli altri?

CALLICLE

Che intendi tu per comandare a sè?

SOCRATE

Nulla di recondito, ma quello ch'intendon i molti, che uno sia temperante e padrone di se stesso, e che comandi ai piaceri e ai desideri che ha dentro.

CALLICLE

Oh che se' lepido! per temperanti tu intendi gli sciocchi.

SOCRATE

In qual modo? eh, chi non vede non esser questo ch'i' dico?

CALLICLE

Sì certo che il dici, o Socrate; poichè come

mai potrebb'esser felice un uomo, servo a chi e a che si voglia? Ma il bello e il giusto secondo natura è quello ch'or liberamente parlando i' ti dico, cioè che quegli che vuol vivere rettamente, bisogna che lasci crescere i suoi desideri, quanto più sanno, e non frenarli, e che quando poi sono giunti al sommo di lor incremento, colla fortezza e colla sapienza, sia in grado di servir loro e sempre satisfarli in quel che domandano. Questo però ai più, credo, possibil non è, ond'avviene che per vergogna biasimano coloro che ciò fanno, celando così la propria impotenza, e dicono essere la infrenatezza cosa turpe, per rendersi loro schiavi, com'anzi io diceva, gli uomini che di natura sono i migliori; e non essendo in grado di procurarsi i mezzi per satisfare pienamente i loro piaceri, lodano la temperanza e la giustizia, a cagione di lor codardía. E in fatti per quelli, a cui è sortito da origine o esser figliuoli di re o aver indole atta a procurarsi un principato o qualche tirannide o signoria, qual cosa veramente a cotesti uomini può esser più brutta e peggiore della temperanza e della giustizia? quando che avendo la facoltà di godere dei beni, e ciò lor niuno vietando, s'imponesser'eglino stessi per padrona la legge del volgo e tutto ciò ch'ei loda e biasima? O come mai per cagion di cotesto bello della giustizia e della temperanza che tu vanti non sarebbono miseri,

492

nulla donando di più ai lor amici ch' a' lor nemici, ancorchè nella propria città comandino? Ma secondo la verità, che tu affermi cercar, o Socrate, la cosa sta in questo modo: la lussuria, l'infrenatezza, la licenza, quand'abbiano chi loro sovvenga, son virtù e felicità per lo appunto; mentre tutte le altre cose, le convenzioni contra natura, sono speciosi trovati, ciance d'uomini e vento.

SOCRATE

Da prode affè mia, o Callicle, procedi nel discorso liberamente parlando; poichè tu or dici aperto quello, che gli altri han sì ben in pensiero, ma non in voglia di metter fuori. Ti prego adunque a non allentare per nessun modo, affinchè veramente si faccia chiaro, come si debba vivere. Intanto dimmi, affermi tu che frenar non debba i desideri chi voglia essere com'esser conviene, ma anzi li lasci sorgere quanto sanno, e tutto faccia e dappertutto per satisfarli, e sia questo virtù?

CALLICLE

E' sì; quest'affermo.

SOCRATE

E non rettamente dunque s'afferma, esser felici quelli cui nulla bisogna.

CALLICLE

Di tal maniera i più felici sarien le pietre e i cadaveri.

SOCRATE

Ma però anche, come tu dici, è terribil la vita; poichè io certo non istupirei che fosse vero quello che afferma Euripide in questi versi dicendo,

> Chi sa se il viver un morir non sia
> E un vivere il morir,

e se forse non siam noi morti, come appunto 493 io udii già dirsi da un de' sapienti, che noi ora siam morti, e che il corpo che abbiamo è la nostra tomba[1], e che quella parte dell'anima, in cui albergano le passioni, è tale, che facilmente si lascia persuader del contrario e su e giù rapire, e che cotesta parte dell'anima per lo appunto un uomo ingegnoso, di Sicilia forse o d'Italia, in un mito simboleggiando, con un piccolo scambietto di nome da πιθανόν (pithanon), *persuasivo*, e πιστικόν (pisticon), *credi-*

(1) Qui è impossibile in una traduzione rendere lo scherzo che occorre ne' vocaboli dell'originale tra σῶμα (soma), *corpo*, e σῆμα (sema), *tomba*; tra πείθω (peitho), *persuadere*, πιθανόν (pithanon), *persuasivo*, πιστικόν (pisticon), *credibile*, e πίθος (pithos), *doglio*; tra ἀνόητοι (anoetoi), *insensati*, *dissoluti*, e ἀμύητοι (amyetoi), *profani*; e finalmente tra ᾅδης (hades), *l'orco*, e ἀειδής (aeides), *invisibile*. Avvertasi poi che quel che si accenna qui con questo mito, Platone il dimostra poi in appresso con concludenti ragioni. Gorgia era stato discepolo di Empedocle di Agrigento, ciò che appunto vuol richiamargli a memoria qui Socrate con le parole, *un uom ingegnoso, di Sicilia forse*. Intorno poi ai versi qui d'Euripide veggasi l'Heindorf a questo luogo, e quelli che da lui son ivi citati.

bile, ei la chiamò πίθον (pithon), *doglio*, ed anche profani i dissoluti; proprio quella parte dell'anima de' profani, nella quale albergano le passioni, parte dissoluta e incapace di nulla tenere, e per cagion dell'insplebilità sua a un doglio bucato rassomigliata. Costui dunque, o Callicle, accenna il contrario, cioè che nell'Ade (e per Ade intende il mondo invisibile) questi profani sono oltre modo miseri, e portan acqua in doglio bucato con altro strumento bucato del pari, cioè con crivello; e questo crivello appunto, come il raccontator mi diceva, ei vuol che sia l'anima stessa, avendo assimilato l'anima di questi dissoluti a un crivello, perchè non può, a cagion di sua incredulità e smemorataggine, contener nulla. Queste cose sono in certa foggia anzi strane che no, tuttavolta indican quello ch'io vo' dimostrarti, per far (se il potrò in qualche modo), che tu muti sentenza e preferisca alla vita insaziabile e intemperante la moderata, che sempre si tien paga e contenta di quanto c'è ed ha. Ti persuado io forse un poco e cangi tu di parere, ammettendomi che i temperanti sian più degl'intemperanti, felici; o veramente nulla io ti persuado, nè, se anche molti somiglievoli miti io venissi narrandoti, tu d'un pelo non ti muoveresti dal tuo concetto?

CALLICLE

Quest'è la verità, non d'un pelo, o Socrate.

SOCRATE

E io, corpodibacco, voglio ancor recarti un'altra similitudine, tolta dalla stessa scuola, che quella prima. Bada se di ciascun di questi due generi di vita, temperante e intemperante, pensi tu il medesimo, che di due uomini, ognun de' quali molti dogli s'avesse; l'uno sani e pieni, qual di vino, qual di miele, un di latte, e di molte altre cose molt'altri, e che i licori di ciascun doglio, di raro e difficil acquisto fossero e costati molte e gravi fatiche, e che costui, riempiutili, niente più vi versasse drento, nè si desse punt'altra cura, cheto e lieto del fatto suo; l'altro, all'opposito, avesse anche, come quel primo, licori d'incetta rara e difficile, e n'avesse i vasi bucati e fracidi, e sempre dì e notte fosse costretto a riempirli, o sommamente cruceiarsene; tale essendo la 494 vita dell'uno e dell'altro, affermeresti mai tu che la vita dell'intemperante sia più di quella del temperante, felice? Ti muovo forse un poco, dicendo questo, a concedermi che il vivere ordinato è meglio del vivere dissoluto, oppur nè ancor d'un pelo ti muovo?

CALLICLE

Nè ancor d'un pelo, o Socrate; poichè per quello chè ha pieni i dogli non v'è più là piacer di sorta, anzi, com'io pur or diceva, cotesto è vivere com'una pietra, se, dopo empiutili, non più là piacer gode nè soffre dolore. Ma vivere

vita piacevole in ciò consiste, ch'uno vi versi drento quanto il più possa.

SOCRATE

Dunque non è pur necessario, se molto vi si versa drento, che pur molto n'esca, e che larghi buchi vi siano a dargli sgorgo?

CALLICLE

Per certo.

SOCRATE

Vita di caradrio(1) tu mi dipingi, e non di pietra o cadavere. Orsù dimmi; intendi tu tal cosa, qual sarebbe aver fame, e fam'avendo mangiare?

CALLICLE

Per lo appunto.

SOCRATE

E aver sete, e set'avendo bevere?

CALLICLE

Così intend'io; e affermo che chi questi e tutti gli altri desideri ha e soddisfarli può e con piacer li soddisfa, felicemente vive.

SOCRATE

Bene, o carissimo, segui com'hai cominciato, e fa di non lasciarti côr da pudore; ma è pur mestieri, qual parmi, che nè me i' lasci côrre. E anzi tutto dimmi, se anche chi ha la rogna o il solletico, e può a sua voglia grat-

(1) Il caradrio è una spezie di uccello, che noi non abbiamo, il qual digerisce nello stesso mentre che mangia. Ved. il Rubnkenio *ad Tim. Glossar.*

tarsi e in grattar vi spende la vita, felicemente vive.

CALLICLE

Oh che se' strano, Socrate, e chiaccolator da senno plebeo!

SOCRATE

Appunto per questo, o Callicle, ho fatti perder la scrima Polo e Gorgia e menatigli a lasciarsi côr da pudore; tu poi non è pericolo che la perda nè punto pudor ti vinca, perchè sei uom di petto. Ma rispondimi solo.

CALLICLE

Bene, dico che anche chi si gratta, piacevolmente vive.

SOCRATE

Dunque, se piacevolmente, felicemente vive.

CALLICLE

Del certo.

SOCRATE

Forse se gli pizzicherà sol la nuca, ti domand'io, o qualch'altra cosa ancora? Bada, o Callicle, come risponderesti a quante domande un ti fesse, che a ciò s'attengono. Ed in fatti quella vita de' cinedi, che di queste cose è pur l'apice, non è forse abbominevole, turpe e misera? od oserai tu dire, che anche costoro sian felici, se avran in copia di quel ch'agognano?

CALLICLE

E non arrossi, Socrate, d'abbassar a simil cose il discorso?

SOCRATE

E son io forse che a ciò il conduco, mio gentil uomo, oppur colui che, senza punto distinguere, osa affermare esser felici i piacer go-
495 denti, in qualunque modo lo godano, e che de' piaceri, quali sien buoni e quai cattivi non definisce? Su via, dimmi or di nuovo, se tu sostieni che il piacevole e il buono sian la medesima cosa, oppur se fra le piacevoli cose ve n'abbia alcuna che buona non sia.

CALLICLE

Affinchè discorde da sè non mi riesca poi il discorso, se dicessi che il piacevole e il buono sian cosa diversa, affermo che son la medesima.

SOCRATE

Tu sconci premesse e promesse, Callicle, nè, in sincero, potresti più con me investigare la verità delle cose, quant'è necessario, s'altro pensi, altro dici.

CALLICLE

Anche tu fai così, o Socrate.

SOCRATE

E io non fo bene, se il faccio, nè tu. Ma, o mio caro, bada non forse il bene sia altra cosa da questa, goder piacere in ogni modo: poichè se ciò fosse, tutte le molte e turpi cose or or adombrate è chiaro che accaderebbono, e molt'altre ancora.

CALLICLE

Certo, secondo che parti, Socrate.

SOCRATE

Ma e tu, Callicle, le sostieni da senno coteste cose?

CALLICLE

Io sì.

SOCRATE

Abbiamo dunque da porci a discutere, come se ciò tu affermassi sul serio?

CALLICLE

Per certo, e molto sul serio.

SOCRATE

Via dunque, dacchè così ti pare, rispondimi distintamente a cotesto. Havvi qualche cosa, che tu chiami scienza?

CALLICLE

Vi ha.

SOCRATE

E non anche insieme colla scienza dicevi tu poc'anzi esservi una certa fortezza?

CALLICLE

Sì, che lo dissi.

SOCRATE

Or non forse opinando che la fortezza fosse diversa dalla scienza, dicestu queste due cose?

CALLICLE

Dissi, così opinando.

SOCRATE

E che? il piacere e la scienza sono la medesima cosa o diversa?

CALLICLE

Diversa fuor di dubbio, Socrate sapientissimo

SOCRATE

Fors'anco la fortezza diversa è dal piacere?

CALLICLE

Maisì?

SOCRATE

Or bene teniam netta memoria di questo, che Callicle di Acarne[1] disse, che il piacevole e il buono sono la medesima cosa, ma che la scienza e la fortezza son cose, tra loro e dal buono, diverse. Socrate di Alopeca poi concorda o no egli con noi in cotesto?

CALLICLE

Non concorda.

SOCRATE

E credo che neanco Callicle, ben ch'avrà scrutato se stesso. E nel vero dimmi, quelli che vivon bene, non cre' tu che si trovino in condizione contraria a quella di coloro che vivon male?

CALLICLE

Io per me sì.

SOCRATE

Or se queste due cose sono tra lor contrarie, non è forse d'uopo che di lor sia, come delle malattie e della salute? giacchè un uomo non si trova, del certo, allo stesso tempo, sano e malato, e neanco salute e malattia, allo stesso tempo, congeda.

(1) Per ischerzo Platone al nome di Callicle e di Socrate aggiunse pur quello del loro borgo, o demo, come si faceva nelle stipulazioni de' contratti e in ogni atto pubblico.

CALLICLE

In che modo il di' tu?

SOCRATE

In cotesto. Prendi quel che tu vuoi del corpo 496 ed esamina. Può egli trovarsi un uomo preso da mal negli occhi, che si chiama oftalmía?

CALLICLE

Può bene.

SOCRATE

Non gli avrà certo allo stesso tempo anco sani.

CALLICLE

No, certo.

SOCRATE

E che? quando congeda l'oftalmía, forsechè allora congeda anche la salute dagli occhi suoi, ed alla fine si trova soluto da coteste due cose allo stesso tempo?

CALLICLE

No per fermo.

SOCRATE

Ciò sarebbe miracoloso, anzi assurdo, i' credo; non è egli vero?

CALLICLE

E come!

SOCRATE

Ma di coteste due cose, i' reputo, ei piglia e smette ciascuna in alterno.

CALLICLE

Concedo.

SOCRATE

E non si debbe anche dire della forza e della debolezza il medesimo?

CALLICLE

Debbesi.

SOCRATE

E non anche della velocità e della lentezza?

CALLICLE

Ancora.

SOCRATE

E dei beni e della felicità, e dei loro contrari, dei mali e della miseria, non si dovrà ancor dire lo stesso? cioè che gli uni e gli altri di questi contrari in alterno uno piglia e in altèrno pur smette?

CALLICLE

Ella è proprio così, non n'ho dubbio.

SOCRATE

Se noi dunque troveremo certe cose, che l'uomo, allo stesso tempo, lasci ed abbia, è chiaro che coteste non potranno essere il bene ed il male. Conveniamo? Pondera attento, e rispondi.

CALLICLE

Superlativamente convengo.

SOCRATE

Or dunque scendiamo a quello, in che siam caduti, prima, d'accordo. Lo aver fame dicevi tu esser cosa piacevole o dolorosa? Il puro aver fame intend'io.

CALLICLE

Dolorosa dicevo; ma però mangiare, avendo fame, piacevole.

SOCRATE

Intendo. Ma il puro aver fame è dolorosa; o non è vero?

CALLICLE

Concedo.

SOCRATE

E non anche lo aver sete?

CALLICLE

Più ancora.

SOCRATE

Avrò dunque a cumularti nuove domande, oppur mi consenti dolorosa cosa essere ogni bisogno e ogni desiderio?

CALLICLE

Consento; non chieder oltre.

SOCRATE

Bene. Ma, in grazia, bevere avendo sete non dirai tu esser cosa piacevole?

CALLICLE

Dicolo.

SOCRATE

Or nel dir *avendo sete*, non dici tu *avendo dolore?*

CALLICLE

Dicolo.

SOCRATE

E il bevere, per l'opposito, non è egli soddisfazion di bisogno, e piacere?

CALLICLE

È; certo.

SOCRATE

Dunque dicendo *bevere*, non dici tu *goder piacere?*

CALLICLE

Concedo.

SOCRATE

E ciò avendo sete?

CALLICLE

Così.

SOCRATE

Cioè avendo dolore?

CALLICLE

Sì ancora.

SOCRATE

Ti accorgi or dunque della conseguenza? e che affermi potersi goder piacere avendo dolore, quando tu dici bevere avendo sete? Queste due cose non nascono forse ed insieme ed allo stesso tempo e nello stesso luogo, sia dell'anima sia del corpo che tu le voglia? giacchè questo, credo, nulla rilieva. È cotesto o non è.

CALLICLE

Cotest'è.

SOCRATE

Ma; che, allo stesso tempo, viva male chi vive bene, dicevi impossibil essere.

CALLICLE

Certo dicevo; e dico.

SOCRATE

Però; ch'un goda piacere avendo dolore, hai consentito possibil essere. 497

CALLICLE

Pare.

SOCRATE

Non dunque il goder piacere è viver bene, nè il soffrir dolore è mal vivere. Per modo che il piacevole è diverso dal buono.

CALLICLE

Io non so quai cose tu vada sofisticando, Socrate.

SOCRATE

Oh sai, ma giuochi lo gnorri, Callicle. E poichè vai ballocando, procedi ancor là un tantino, affinchè tu veda che sapientone se' tu per ammonirmi. Forse ciascuno di noi beendo cessa, allo stesso tempo, da aver sete e goder piacere?

CALLICLE

Eh! i' non so che diacin tu dica.

GORGIA

No; che ti pare! no no così, Callicle, ma rispondi anco per lo amor di noi, onde il discorso tocchi a suo segno.

CALLICLE

Socrate fa sempre così, o Gorgia, interroga di cose nulle o minuscole, e confuta.

GORGIA

E a te ch'importa, ad ogni modo per ciò

non iscapiti, Callicle; tollera dunque che Socrate ti confuti, com'e' vuole.

CALLICLE

Or via dimandami di coteste tue nuge e sofisime, se così piace a Gorgia.

SOCRATE

Oh! tu se' felice, Callicle, che fosti iniziato ne' grandi misteri, pria che ne' piccoli(1); ma i' non credevo che ciò fosse lecito. Pertanto rifattoti là, ove hai lasciato, rispondi, se ciascun di noi beendo non cessa allo stesso tempo da aver sete e goder piacere.

CALLICLE

Concedo.

SOCRATE

E non anche in simil modo cessa, allo stesso tempo, da aver fame e dagli altri desideri e piaceri suoi?

CALLICLE

Anche.

SOCRATE

Per conseguente non cessa pure dai dolori e dai piaceri allo stesso tempo?

(1) Due erano le solennità de' misteri; l'una de' piccoli, celebrata nel mese di marzo, presso la città, lungo l'Ilisso, in un luogo detto *Agra;* l'altra de' grandi, celebrata nel mese di settembre, in Eleusi. Uno non poteva essere iniziato ne' grandi, prima di non essere stato iniziato ne' piccoli, ne' quali si faceva la preparazione per esser ammesso ne' grandi.

CALLICLE

Allo stesso.

SOCRATE

Però; non allo stesso dai beni e dai mali, come tu m'hai consentito; e or non mel consenti tu più?

CALLICLE

Oh, il consento. Ma che ne tiri?

SOCRATE

Ne tiro, che allora il buono non sarà la medesima cosa che il piacevole, caro mio, nè il cattivo la medesima che il doloroso; poichè dai dolori e dai piaceri uno cessa allo stesso tempo, ma no dai beni e dai mali, come cose che son diverse. In che modo dunque il piacevole potrà mai essere la cosa medesima che il buono, o il doloroso che il cattivo? E, se ti piace, esamina ancora per quest'altro verso; giacchè nemmen in quest'altro potrai, credo, esser con te stesso d'accordo. Bada dunque. I buoni non chiami tu buoni per l'esser de' beni, che è in loro; come i belli, belli per l'esser della bellezza che è in essi?

CALLICLE

Per questo.

SOCRATE

Or dunque buoni chiami tu gli stolti e i codardi? certo questi non chiamavi poc'anzi, ma gl'intelligenti e i forti. Non son forse cotesti, che tu chiami buoni?

CALLICLE

Cotesti.

SOCRATE

E come? non vedestu mai un fanciullo che non ha intendimento goder piacere?

CALLICLE

Vidi.

SOCRATE

E non anche un uomo che non ha intendimento goderlosi?

CALLICLE

Credo. Ma a che mena cotesto?

SOCRATE

A nulla; ma tu rispondi.

CALLICLE

Or bene, vidi.

SOCRATE

498 Ed anche un uomo che ha intendimento non vedestu mai soffrir dolore e goder piacere?

CALLICLE

Anche questo.

SOCRATE

Ma quali sono che godon maggior piacere e soffron maggior dolore, gl'intelligenti o gli stolti?

CALLICLE

Pheu! i' non ci vedo gran differenza.

SOCRATE

Mi basta anche ciò. Vedestu mai in guerra un uomo codardo?

CALLICLE

Chè no?

SOCRATE

Or dunque, ritirandosi il nemico, quali parevano goder maggior piacere, i codardi od i forti?

CALLICLE

Parevami che maggior ne godessero parecchi degli uni e parecchi degli altri; o forse tutti del pari.

SOCRATE

E neppur questo rilieva. Godono dunque piacere anche i codardi?

CALLICLE

Sì, e sommo.

SOCRATE

E anche gli stolti, come sembra.

CALLICLE

Anche.

SOCRATE

Ma quando il nemico si avvicina, soffron dolore solo i codardi, o anche i forti?

CALLICLE

Gli uni e gli altri.

SOCRATE

Forse del pari?

CALLICLE

Più forse i codardi.

SOCRATE

E, per l'opposito, quando il nemico si ritira, non questi godono maggior piacere?

CALLICLE

Sì, forse.

SOCRATE

Dunque non godon piacere e soffrono dolore del pari, gli stolti e gl'intelligenti e i codardi e i forti, secondo quel che tu dici, e anzi i codardi più ancor dei forti?

CALLICLE

Concedo.

SOCRATE

Ma gl'intelligenti e i forti son buoni, mentre i codardi e gli stolti sono cattivi.

CALLICLE

Sono.

SOCRATE

Del pari dunque godon piacere e soffron dolore i buoni e i cattivi.

CALLICLE

Consento.

SOCRATE

Forse dunque buoni e cattivi saran del pari i cattivi ed i buoni? o ancor più buoni e cattivi saranno i cattivi?

CALLICLE

Per Giove, i' non so quel che t'avvindoli.

SOCRATE

Ignori tu che chiamavi buoni i buoni per lo esser de' beni che è in loro, ed i cattivi cattivi per lo esser de' mali? e beni affermavi esser i piaceri, e mali i dolori?

CALLICLE

Questo affermavo.

SOCRATE

Per conseguente che in quelli che godono piacere sono i beni, cioè i piaceri, se veramente piacere godono?

CALLICLE

Perbene.

SOCRATE

Dunque essendo i beni ne' godenti, i godenti son buoni.

CALLICLE

Sono.

SOCRATE

E ne' soffrenti poi non sono i mali, vale a dire i dolori?

CALLICLE

Di fermo.

SOCRATE

E certo tu chiami cattivi i cattivi per lo esser de' mali che è in loro; o non dici più questo?

CALLICLE

Dico.

SOCRATE

Buoni dunque sono i godenti, e cattivi i soffrenti.

CALLICLE

Maisì.

SOCRATE

E i più godenti e i più soffrenti saranno più

buoni e più cattivi; i meno, meno: i pari, del pari.

CALLICLE

Così è.

SOCRATE

Or non hai tu detto che del pari godono e soffrono gl'intelligenti e gli stolti, e i codardi e i forti, od ancor più i codardi?

CALLICLE

Così ho detto.

SOCRATE

Raccogli adunque meco le conseguenze di quello che è stato ammesso; poichè dicono bello essere il dire e ponderare le cose belle, due ed 499 anche tre volte. Buono noi diciamo l'intelligente e il forte. Non è vero?

CALLICLE

È.

SOCRATE

Cattivo lo stolto e il codardo.

CALLICLE

Fuor di dubbio.

SOCRATE

E ancor buono il godente.

CALLICLE

Buono.

SOCRATE

E ancor cattivo per lo contrario il soffrente.

CALLICLE

Cattivo.

SOCRATE

E che soffre e gode del pari il buono e il cattivo, e fors'anzi di più il cattivo.

CALLICLE

Forse.

SOCRATE

Dunque il cattivo cattivo e buono sarà del pari e al modo stesso che il buono, o fors'anzi ancor più buono sarà del buono? Non cotesto e il precedente ne seguita, se si afferma il piacevole e il buono essere la medesima cosa? non è ella questa la conchiusion necessaria, Callicle?

CALLICLE

Già molt'è ch'io t'ascolto piegandomiti, perchè notai che se anche per giuoco un ti conceda la pur menoma cosa, tu allegro al par de' bimbi a quattro man te la carpi; quasi io credessi, e qualunqu'altro degli uomini, che de' piaceri gli uni non sien migliori e gli uni peggiori.

SOCRATE

Oh oh che se' marinolo, Callicle! Tu mi hai per fanciullo, e or mi dici che la cosa sta in questo ora in mod'altro, per tormi a gabbo. Io però credevo da prima, che almen tu volontario non mi avresti ingannato, amico a me profferendoti; ma or vedo che trassi in fallo, e, come appare, m'è forza, secondo l'adagio antico, metter a pro il quattrino che s'ha, e anzi riferirloti come dono. Quello dunque che tu dici,

come sembra, è cotesto, che de' piaceri alcuni son buoni, altri cattivi. Non è vero?

CALLICLE

È.

SOCRATE

Or buoni son forse quelli che sono utili, e cattivi quelli che son nocevoli?

CALLICLE

Fuor di dubbio.

SOCRATE

Ed utili poi son forse quelli, che fanno alcun bene, e cattivi quelli che fanno alcun male?

CALLICLE

Così è.

SOCRATE

Vuoi tu forse dir piaceri, quali per riguardo al corpo son quei che si sentono nel mangiare e nel bere, come pur or dicevamo? fra questi, quelli che procuran salute al corpo o forza o qualch'altra virtù al medesimo, sono forse buoni; laddove quelli che fan lo contrario sono cattivi?

CALLICLE

Di certo.

SOCRATE

E nello stesso modo non anche i dolori, altri sono buoni ed altri cattivi?

CALLICLE

Ben dici.

SOCRATE

Non dobbiamo noi dunque eleggere i piaceri

e i dolori che sono buoni, e in essi loro operare?

CALLICLE

Per fermo.

SOCRATE

E per l'opposito no quelli e in quelli, che son cattivi?

CALLICLE

Chiaro è.

SOCRATE

E veramente in grazia delle cose buone, io e Polo, se ti ricordi, siam convenuti, che operar si debbono tutte l'altre. Come a noi forse a te pur pare, il bene essere il fine di tutte l'opere, e le altre cose tutte doversi fare per lo bene, e non lo bene per esse? Vuo' tu interzarti con noi in quest'opinione? 500

CALLICLE

I' vollo.

SOCRATE

In grazia delle cose buone adunque si debbon fare tutte le altre e le piacevoli anche, ma non già le buone in grazia delle piacevoli.

CALLICLE

Di certo.

SOCRATE

Ora egli è poi proprio di ciascun uomo saper fare la cernita, fra le cose piacevoli, delle buone dalle cattive? oppure a farla pur d'una sola si richiederà un uom dell'arte?

CALLICLE

Un uom dell'arte.

SOCRATE

Ricapitoliamo ormai nella mente quel ch' i' diceva a Polo e Gorgia. Dicevo, se ti ricordi, esservi certe industrie, che toccano il piacere e questo solo procurano, ma il meglio e il peggio ignorano; altre, all'opposito, che il cattivo e il buono conoscono; e fra le toccanti il piacere, in mira al corpo, ponev'io la cucina, non com'arte, ma pratica; fra poi le toccanti il bene di lui, i' ponevo, com'arte, la medicina. Ed oh! per Giove ospitale, non istimarti di tormi in celia, e rispondermi ciò che ti frulla pel capo od altro da quel che pensi, e neanco pigliare i detti miei come ninnoli. E in fatti tu vedi che i nostri ragionamenti s'arrotano intorno a tal cosa, di cui null'altra meriterebbe pur dal più gran cervellino maggior serietà di pensieri, qual è il modo convenevol di vivere; se sia quello, al qual tu mi esorti, cioè far le cose appariscenti e vantate e proprie d'uomo, come concionar presso il popolo, esercitar l'oratoria e governar la repubblica, quale or voi la governate; oppure quello di seppellirsi nella filosofia; ed in che questo da quel disferenzi. Il perchè meglio sarà forse distinguere, com'io testè avea cominciato, e distinto che avremo e convenutici in questo, esservi due tali modi di vivere, investigare in ch'ei differiscano e con qual di

loro viver si debba. Ma tu forse non sai ancora quello ch'io voglia dire.

CALLICLE

Non sollo.

SOCRATE

Tel dirò dunque più netto. Dacchè ci siamo io e tu convenuti esservi qualche cosa buona e pur qualche piacevole, e il piacevole diverso esser dal buono, e per ognun de' due esistere certe opere e industrie di procurarseli, le une che del piacevole, le altre che del buono vannosi a caccia . . . . . E questo appunto in prima concedimi, o niega.

CALLICLE

Concedoti.

SOCRATE

Or dunque in riguardo eziandio a quelle cose ch'a cotestoro i' dicevo, schietto dichiarami, se allor ti pareva ch'i' dicessimi il vero. Dicevo la culinaria non sembrarmi arte, ma pratica, mentre arte sembravami la medicina, motivando 501 che quest'ultima, la medicina, considera del corpo natura e cura, e di quello che fa le cagioni, e di ognuna di queste cose sa dar suo conto; mentre l'altra che al piacere, sua sola cura e scopo, temerariamente senz'aita dell'arte tenta di giugnere, e che nè la natura nè la cagion del piacere considera, e nulla in nulla, a dir così, usando della ragione, nulla sa ponderare, è una pratica acquistata coll'esercizio

e coll'uso, e solo una memoria che si serba di ciò che suol accadere, del che per lo appunto si serve per procurarci piaceri. Questo dunque in prima tu pondera se ti pare che con bastevol fondamento si affermi; e se in rispetto all'anima vi sien anche di queste simili industrie, delle quali le une che van con arte, provvedono al meglio di lei: dove le altre cotesto affatto trascurano, e mirano, come notammo di certe rispetto al corpo, al solo piacere dell'anima, in qualsiasi modo che gliel procurino, senza punto badare qual de' piaceri sia meglio o peggio, non d'altro curandosi che di gradire, peggio o meglio, non monta. Io per me credo, o Callicle, che sì fatte industrie anche per riguardo dell'anima esistano, e questo i' dico esser piacentería, sì rispetto al corpo, sì all'anima, e sì a qualunque altra cosa, della quale un toglie in cura di procacciare il piacere, senza por mente al suo peggior, o al migliore. Forse in ciò metti con noi lo stesso partito, od opponi?

CALLICLE

Non oppongo, ma sì concedo, affinchè tu meni a termine il ragionare, ed io a Gorgia nostro gradisca.

SOCRATE

Or la piacentería può ella sol darsi verso un'anima sola e non due e molte?

CALLICLE

Non sol verso una sola, ma e due e molte.

SOCRATE

Dunque anche a molte raunate insieme potrà mi compiacere, senza punto darsi pensiero del lor migliore?

CALLICLE

Credo che sì.

SOCRATE

Or sapresti tu dirmi quali specie di studi operin questo? anzi se ti è grado, interrogandoti io, quello che a te par tale, concedimi; quel che no, niega. E per primo esaminiamo l'arte del sonar il flauto. Non ti par egli, o Callicle, uno studio cotesto, che sol corre dietro al piacer nostro, e di null'altro si cale?

CALLICLE

Parmi.

SOCRATE

E il medesimo non si debb'anche dire di quanti gli s'assimigliano studi, come pur saria l'arte di sonare la cetra, qual s'usa ne' giuochi pubblici?

CALLICLE

Debbesi dire.

SOCRATE

E che dell'arte d'insegnare i cori e della poesia ditirambica? non ti paiono anche studi di questo conio? oppur cre' tu, che Cinesia, figliuol di Melete, si prenda a core di dir qualcosa di così fatto, che renda migliori quei che lo ascoltano? o piuttosto di dir solo quel tanto, 502

che alla folla degli spettatori carezzevolmente tintinni?

CALLICLE

Almen quant'a Cinesia, o Socrate, quest'è sol di meriggio.

SOCRATE

E che diraimi tu del costui padre, Melete? parevati forse ch'egli mirasse allo altrui migliore nel cantare alla cetra, oppur neanco al solo piacevole ponesse cura? imperocchè molestava gli spettatori con quel suo canto. Considera or dunque; forse tutta l'arte del cantare alla cetra e la poesia ditirambica non ti pare che a procurar piacere inventate fossero?

CALLICLE

Mi pare.

SOCRATE

E che diraimi in appresso della augusta e mirabil poesia della tragedia? a che intend'ella tutta? forse è sua 'mpresa ed agone, a quel che parti, di sol gradire gli spettatori, oppur anche di far ogni sua forza, se cosa v'abbia grata e piacevol sì, ma cattiva, per non la dire; e', allo incontro, s'una spiacevol, ma util, v'abbia, dirla ad essi e cantarla netta; inghiottan dolce od amaro? A quale di queste due cose la poesia tragica ti sembra tendere?

CALLICLE

Egli è chiaro, o Socrate, che va di colpo e a preferenza al piacere e a gradire gli spettatori.

SOCRATE

Ma questo, o Callicle, non dicevam noi pur ora esser piacentería?

CALLICLE

Dicevam essere.

SOCRATE

Or bene, se ad ogni poesia un levasse ritmo, melodia e metro, quel che rimane non son discorsi?

CALLICLE

Non altro.

SOCRATE

Or questi discorsi non fannosi a fitte di plebe e popolo?

CALLICLE

Fannosi.

SOCRATE

La poetica adunque è un modo di concionare al popolo.

CALLICLE

Sembra.

SOCRATE

Ma se modo ell'è di concionare al popolo, sarà pur oratoria. O non ti pare che i poeti non la facciano da orator' ne' teatri?

CALLICLE

Mi pare.

SOCRATE

Noi dunque abbiam trovato un'oratoria fatta per un popolo, che è di fanciulli, donne, uo-

uini, liberi e schiavi, tutt'ad un fascio, la qual non molto lodiamo, perchè diciam ella essere piacentería.

CALLICLE

Per egregio.

SOCRATE

Or bene; ma che dirai tu dunque dell'oratoria, che s'usa col popol di Atene e nelle città cogli altri popoli d'uomini liberi? ch'è ella mai? Sembrati forse che gli oratori parlino sempre per lo meglio, e a questo intendano, che in virtù di lor diceríe i cittadini diventino, quant'è possibil, buoni; oppure eziandio costoro mirino del tutto a blandir quelli, e in grazia di lor util privato trascurando il commune, co' popoli, come fosser fanciulli, conversino, solo studiandosi di recar loro piacere; nè, se poi quelli meglio o peggio per ciò diventino, nissun pensiero si pigliano?

CALLICLE

503 Domanda tu mi proponi non semplice; poichè havvi degli oratori che quel che dicono, per lo bene il dicono de' cittadini; ed havvi poi anche di quelli, che son della risma che dici.

SOCRATE

Ciò basta; poichè se vi ha due generi di oratoria, l'un di questi sarà piacentería e turpe modo di concionare al popolo; mentre sarà bello quell'altro, com'è procurare che le anime de' cittadini diventin buone, quant'è possibile,

e fare sempre ogni possa per dire quel che per esse è il migliore; n'abbia gusto o dispetto chi ode. Ma quest'oratoria tu ancor mai non vedesti; o, se fra gli oratori mi puoi tu segnalar qualcun di cotali, perchè non dire anco a me tosto chi sia?

CALLICLE

Per Giove, degli odierni oratori non ti sapre' in vero nominar uno.

SOCRATE

E come? degli antichi potresti tu un nominarmi, a' cui gli Ateniesi debban la causa dello esser diventati migliori, dal dì ch'e' cominciò ad aringare, men buoni ch'eran da pria? Io per me costui non conosco.

CALLICLE

Eh diacine! non odi tu di Temistocle stato essere gran valent'uomo, e così anche Cimone, Milziade e quel magno Pericle, spento da poco e ch'hai udito?

SOCRATE

Certo, o Callicle, se virtù vera è quel che tu anzi dicevi, il satisfare a' desiderii, sì nostri che altrui; ma se vera virtù non è questo, sì ben quello, che poi discorrendo fummo costretti di ammettere, che de' desiderii quelli, la cui satisfazione fa l'uom migliore, si deon questi contentar in tutto, e no quelli, lo cui adempimento peggior lo fa, e che intorno a ciò siavi un'arte, fra cotesti oratori avresti tu modo di segnalarmene alcun per tale?

CALLICLE

Non ti trovo risposta.

SOCRATE

Tu troverailami, se indagherai per lo fondo. Veggiamo dunque così di cheto esaminando, se alcun di questi fosse mai tale. Or su dunque l'uom buono e che per lo meglio dice quel che dice, oh, parlerà egli a caso senza guardar a nulla? o non farà piuttosto qual fanno tutti gli altri artefici, che ciascuno, mirando all'opera sua, non già a sorte cerne e usa quel ch'usa per l'opera che fa, ma col proposito che l'opra ch'ei fa, riesca a posseder una forma? Così p. e. tu puoi vedere i pittori, se piacciati, i fabbricatori di case e navi e tutti gli altri artefici, qualunque t'è in grado, come con un cert'ordine ciascun di loro ponga ciascuna cosa che pone, e faccia che l'una si convegna coll'altra e le si adatti, finchè dalle parti ben conge-
504 gnate fuor salti un tutto con ordine e modo mirabilmente composto. Così fan pure tutti gli altri artefici, e que' che s'occupano del corpo, che già mentovammo, i maestri di ginnastica e' medici, i quali a cert'ordine e modo il corpo assoggettano. Ammettiamo che sia cotesto o non sia?

CALLICLE

Che sia.

SOCRATE

Una casa dunque che tenga ordine e modo,

buona sarà; mentre quella ch'abbia disordine, sarà cattiva?

CALLICLE

Consento.

SOCRATE

E il medesimo non si debb'anche dir d'una nave?

CALLICLE

Si debbe.

SOCRATE

E così pure non diciam noi de' nostri corpi?

CALLICLE

Diciamo.

SOCRATE

E che poi dell'anima? s'ella abbia disordine, sarà buona; oppur se tenga ordine e modo?

CALLICLE

Dal consentito, consentir debbesi anche cotesto.

SOCRATE

Or come si nomina quel che nasce nel corpo da suo ordine e modo?

CALLICLE

Sanità e forza; vuoi forse tu dire.

SOCRATE

Per lo appunto. E di nuovo come si nomina quel che s'ingenera da suo ordine e modo, nell'anima? Studiati di trovar nome anche a questo e di dirlomi, come il trovasti a quello.

CALLICLE

Chè non dirailo tu stesso, o Socrate?

SOCRATE

Dirottelo, se più ti garba. Tu intanto se ti par ch'io parli diritto, dammi il tuo assenso; se no, mi confuta, nè condiscendermi in nulla. Pare a me che gli ordinamenti del corpo sanitari si appellino, da' quali in lui sanità e ogn'altra sua virtù si produce. È, o non è, ver cotesto?

CALLICLE

È.

SOCRATE

Gli ordinamenti e i modi dell'anima legali si addimandano e legge, onde fannosi gli uomini ordinati alle leggi ed ammodati; ciò che appunto giustizia è e temperanza. Il concedimi o no?

CALLICLE

Sia.

SOCRATE

A ciò dunque intento l'oratore, quegli che possiede su' arte ed è buono, assetterà netto all'anima tutti i suoi discorsi ed azioni, e doni o tolga, farallo, mirando sempre a che nelle anime de' suoi concittadini si pianti la giustizia, e l'ingiustizia si sradichi; germogli la temperanza, la dissolutezza si spenga; e ogn'altra virtù vi fiorisca, e il vizio pera. Concedil tu o no?

CALLICLE

Concedolo.

SOCRATE

E in vero che giova, o Callicle, a corpo infermo e mal affetto dar assai cibi e' più

soavi o beveraggi o altra cosa, la quale concessa non gli farà maggior pro che negata, e anco minore, se retto giudichi? È talmente o non è?

CALLICLE

Sialo.

SOCRATE

In fatti non giova all'uomo, credo, vivere con triste corpo, poichè in tal modo, gli è pur giuocoforza di tristemente vivere. Non è anche cotesto?

505

CALLICLE

È.

SOCRATE

Or contentar i desiderii, come sarebbe, quando s'ha fame o sete, mangiare o bevere quanto* vuolsi, ciò per lo più permettono i medici a chi è sano, ma quand'uno è malato, quasi mai saziar nol lasciano in quel che desidera. E a ciò vi assenti?

CALLICLE

Assentovi.

SOCRATE

E dell'anima poi, mio carissimo, non si dovrà creder del pari? sin che trovisi in malo stato, vale a dire, insensata, intemperante, ingiusta ed empia, non si dovrà ella ne' suoi desiderii impedire, e non permetterle, ch'altro faccia da quello per cui diventi migliore? Convieni?

CALLICLE

Convengo.

SOCRATE

E in vero ciò è per essa di certo il meglio.

CALLICLE

Il meglio.

SOCRATE

Or lo impedirla in quel ch'ella desidera, non è forse metterle freno?

CALLICLE

È.

SOCRATE

Dunque metterle freno, per lei meglio è che lasciarla infrenata, al modo che tu anzi dicevi.

CALLICLE

I' non so quel che ti peschi, Socrate, interroga altri.

SOCRATE

Cotest'uomo non vuol sostenere d'esser giovato, nè patir quello appunto di cui parliamo, esser frenato.

CALLICLE

I' non mi do pensier di sorta de' tuoi sermoni, t'ho risposto sinora in grazia di Gorgia.

SOCRATE

O bene; che dunque faremo? troncar a mezzo il discorso?

CALLICLE

Per te decidilo.

SOCRATE

Ma dicono che non sia lecito troncar a mezzo nemmen le favole, ma che bisogna impor loro

il capo, affinchè non vadano attorno scapate. Rispondimi adunque a quel ch'ancor resta, perchè il nostro discorso abbia il suo capo.

CALLICLE

Oh che se' tribulatore, Socrate! se tu pigli il mio avviso smetterai questo ragionamento, oppure discorrerailo con altri.

SOCRATE

Ma chi è altri che 'l voglia? deh via questo discorso non lasciamlo incompiuto.

CALLICLE

E tu non potrestilo proseguir da te solo, o sponendo il tuo pensiero alla stesa, o da te rispondendoti?

SOCRATE

Perchè di me avverisi quel d'Epicarmo[1], che

> Ai duo del sermon carchi,
> Da duo portati, i', solo, or mi sobbarchi,

nondimeno par giuocoforza dover sì fare; però se tal faremo, i' credo, che noi con tutte posse dobbiam contendere, onde sapere quel che vero e quel che falso è del nostro discorso; chè del chiarirlo n'avremo comune il pro. Io dunque proseguirò il ragionare, nel modo ch'a me par che la cosa sia; ma se ad alcun di voi paia un tratto, ch'io m'assenta quel che non è, convien ch'e' m'appunti e mi confuti; poichè 506

(1) Ved. presso Ateneo, lib. VII, cap. 80, e lib. VIII, cap. 64

quel ch'i' dico, non dicol già per iscienza, ma vado vosco cercandolo; per modo che, se chi mi oppone, apparirà che cose di momento e' mi dica, concederogliele io primo. E noto questo, se vi garba, che scendiamo sino al termine del discorso; se vi pesa, diamogli un addio e andiancene.

GORGIA

Quanto a me, non parmi ancora, o Socrate, che andar convenga, ma che tu il ragionamento continovi; ed anche gli altri mi sembrano del pensier mio; chè io proprio ardo di voglia d'udir te solo sporci quel che rimane.

SOCRATE

Anch'io, Gorgia, volentieri con questo Callicle seguirei a parlare, sin che alla tirata di Zeto io gli avessi renduto la pariglia con quella di Anfione; ma dacchè tu, o Callicle, non hai voglia di finir meco il ragionamento, almen dunque nell'udirmi appuntami, se ti parrà che qualche cosa dirittamente i' non dica; e se ti avverrà di vincermi, io non l'avrò teco a male, qual tu meco l'hai, anzi ti seguerò nel novero de' mie' più grandi benefattori.

CALLICLE

Parla da te, vicin mio, e vattene al fine.

SOCRATE

Odimi dunque a ripigliar da capo tutto il nostro discorso. Il piacevole e il buono son forse la medesima cosa? – Non la medesima, secondo

quel che fu ammesso da me e da Callicle. – È il piacevole debbesi forse fare in grazia del buono, oppur il buon del piacevole? – Il piacevole in grazia del buono. – Il piacevole è forse quello, lo cui essere in noi fa che piacer godiamo; e il buono quello, lo cui essere in noi fa che siam buoni? – Quest'è. – Or buoni noi siamo, come pur tutte le altre cose che buone sono, per lo essere in elle e in noi di qualche virtù. – E' mi par necessario, o Callicle. – Ma la virtù di ciascuna cosa, di un arredo, di un corpo, di un'anima e d'ogni animale, non è eccellentemente in esso lor così a sorte, ma per via di un cert'ordine, giusta regola ed arte, che a ciascuna di queste cose fur posti. È o non enne cotesto? – Concedolo. – La virtù di ciascuna cosa dunque è ciò che di ordinato e ammodato è in esso lei. – Concedereilo pur questo. – È dunque in ciascuna cosa un cotal modo, modo a lei proprio, quello che essendo in lei la fa buona. – Tal credo. – Anche un'anima dunque che tenga modo a lei proprio, è migliore di quella che è senza modo. – Consegue. – Ma quella che tien modo, moderata è. – Come non sarebbe? – Ma quella che moderata è, fuor di dubbio 507 è temperante. – Necessita. – Dunque l'anima temperante buona è. Fuor di questo i' non ho altro a dire, mio Callicle; se tu n'hai, apprendilomi tosto.

CALLICLE

Continova, babbo mio.

SOCRATE

Dico dunque che se l'anima temperante buona è, quella che trovasi in una condizione opposta alla temperante, è cattiva; e questa sarebbe mai la insensata e la dissoluta? – Non ombra di dubbio. – Ma chi temperante è fa di certo quel che è convenevole, verso gli Dei e verso gli uomini; giacchè e' non si porterebbe da temperante, se facesse quello che convenevol non è. – Questo necessita. – E facendo verso gli uomini il convenevole, e' farà cose giuste; e se verso gli Dei, cose sante; or colui che cose giuste e sante fa, non è forse d'uopo, che sia giusto e santo? – È. – Di più non è d'uopo che sia ancor forte? poichè non si addice ad uom temperante seguire nè fuggire quello, che convenevol non è, ma di cose, uomini, piaceri e dolori e' dee seguir e fuggir quelli ch'è d'uopo, e durar fatica in tollerarli dov'è mestieri; per modo che è di tutto rigore, o Callicle, che il temperante, come abbiam detto, sendo giusto, forte e santo, sia un uomo perfettamente buono; e colui che buono è, bene e rettamente faccia quel che fa; e chi ben fa, ben viva; e chi ben vive, beato e felice sia; mentre colui, che malvagio è e che mal fa, sia misero; e questi poi è quel desso, che trovasi in uno stato contrario del temperante, il dissoluto, appunto quegli che tu lodavi.

Questo dunque io pongo esser così, e questo affermo esser vero. Che se vero è, d'uopo è a chi vuol esser felice, come appare, che segua e pratichi la temperanza, e che dalla dissolutezza ognun di noi con tutto il nerbo de' piedi se ne fugga, e sommamente procacci, che non debba essergli messo freno; e se ne avrà poi bisogno od egli od altro de' suoi attinenti, sia privato o repubblica, e' debbe imporne la pena e il freno, se vorrà esser felice. Questo parmi lo scopo, a cui mirando dobbiamo vivere, e a questo tutte le cose riferendo, sì quelle rispetto a noi, sì quelle rispetto alla repubblica, operare in modo, che giustizia e temperanza siano in colui che vorrà esser felice, e non lasciar fuor di freno i desiderii, nè intendere a satisfarli, mal senza termine, traendo vita di ladro. Uom tale non può essere accetto ad alcun degli uomini nè a Dio; giacchè gli è impossibile aver comunione con essi; or chi non ha comunione di sorta con chicchessia, non può pur aver amicizia. E in vero dicono i sapienti, o Callicle, che una certa comunione, amicizia, decoro, temperanza e giustizia tenga uniti insieme anche cielo, terra, uomini e Dei, e per ciò appunto, o amico, chiamano quest'universo *cosma*, cioè ordine, ammodatura, e non disordine, o sfreno. A queste cose tu non mi sembri badare, ancorchè arieggi al sapiente, anzi ignori che l'equalità geome- 508

trica, sì tra gli Dei come tra gli uomini, molto può, e in vece credi che all'arte dello aver più, debbano esercitarsi gli uomini; poichè la geometria nulla curi[1]. Bene. O che dunque si dee confutare il discorso da noi innanzi fatto, provando che non per cagion del possesso della giustizia e della temperanza sono felici i felici, e per cagion del vizio che è in loro miseri i miseri; o se tal discorso è vero, convien cercare quali conseguenze ne scendano. Tutte quelle anzi dedotte, o Calliele, ne scendono, di cui tu mi chiedevi, se io parlava sul serio, quand'affermavo, che debbesi accusar se stesso, il proprio figliuolo e l'amico, ove ingiustizia commettasi, e che per questo fine dovessesi usare dell'oratoria. E quello che tu pensavi essermi stato conceduto da Polo per cagion di pudore, era dunque vero, cioè il fare ingiustizia tanto peggior cosa essere del riceverla, quant'è più turpe, e chi vuol farsi a diritto oratore dover esser giusto e posseder del giusto la scienza, ciò che Polo diceva avermi anche Gorgia per pudor consentito.

(1) Due specie di egualità distingue Platone, nel lib. VI delle Leggi pag. 757, cioè una aritmetica, la quale distribuisce a tutti indistintamente le cose, in numero, peso e misura eguale; l'altra geometrica, da lui chiamata Διὸς κρίσις, *giudizio, sentenza di Giove*, la quale distribuisce agli uomini, secondo la lor natura e merito, cioè più cibi a chi è di maggior corporatura, più onori sempre ai più virtuosi ecc. Vedi anche Aristotele, *Ethic. Nicomach.* v. 4.

Queste cose stando così, esaminiamo una volta che sia quel che a me tu rinfacci; se forse rettamente o no si affermi, ch'io non sono in grado di recar aita a me stesso nè ad alcun de' miei amici e attinenti, nè di salvarli dai più grandi pericoli, ma son messo alla balía di chi vuole, come lo sono i dichiarati infami, sia che ad un piaccia darmi uno schiaffo nel viso (secondo quel tuo bel dire manesco), sia che voglia tormi le sostanze o cacciarmi della città od all'estremo uccidermi; e che lo essere in tale stato è la cosa di tutte, giusta il tuo discorso, più turpe. Il mio per l'opposito già or fatto più volte, e a cui nulla osta che ancor si ripeta, quest'è: io nego, o Callicle, che lo essere ingiustamente percosso nella faccia e venirmi tagliato il corpo e la borsa, la cosa di tutte più turpe sia, ma più turpe e peggiore dico essere percotere e tagliare ingiustamente me e ciò che appartienmi, e che il rubar me e vendermi schiavo e rompermi in casa, e insomma far a me ed a quel che è mio qualunque ingiustizia, è cosa più turpe e peggiore per chi la fa, che per me che la soffro. Queste cose, che già ne' fatti ragionamenti si è veduto star così, com'i' dico, si tengono duro e forte stringate (sebben la frase è silvestra) 509 da ragioni di ferro e di diamante (almen per quanto parer può dal modo che le vedemmo), le quali se da te, o da un altro di maggior mu-

scolo che non è il tuo, non verranno spezzate, non è possibile che retto ragioni, chi altro ne dice, da quel ch'i'or ne dico. Il mio discorso non muta: non saper io, come coteste cose stieno; ma so che in quanti mi sono abbattuto, com'ora, ninno affermando altrimenti potè sfuggire da diventar ridicolo. Io dunque pongo di nuovo, che così elle stieno. Che se poi così stanno, e l'ingiustizia per chi la fa è il male di tutti più grande, e di questo che è massimo, ancor maggiore (s'è possibile) è la fuga e l'impunità della pena, qual sarà l'aita, che un uomo non potendo recar a se stesso, lo farà esser veramente ridicolo? forse non quella che da noi diverte il più grande di tutti i mali? Certo è di pieno rigore che il non poter recar quest'aita a se stesso nè agli amici nè a quei che ci appartengono, sia la cosa di tutte più turpe; e che turpe, in secondo luogo, dopo questa sia il non poterla recare contro il secondo de' mali; e turpe, in terzo, contro del terzo; e così di seguito per gli altri mali. E quanto più grande sarà un male, tanto più bello è potersene, contro, recare aita; e il non poterlo, più turpe. Sta forse così la cosa, o Callicle, oppure altrimenti?

CALLICLE

Non altrimenti.

SOCRATE

Delle due cose, fare e ricevere ingiustizia, maggior male affermiamo esser fare; minor,

ricevere. Qual è dunque la cosa, cui procurandosi l'uomo potrà recar aita a se stesso in modo, da ottenere questi due utili, di non far lui ingiustizia, nè egli da altri riceverla? sarebbe forse potenza o volontà? Mi spiego: se uno vorrà che non gli sia fatta ingiustizia, non gli verrà per ciò fatta? oppure, perchè niun gliela faccia, non dovrà procurarsi potenza in modo che niun far gliela possa?

CALLICLE

È chiaro essere necessario potenza.

SOCRATE

E che per rispetto al farla, quest'ingiustizia? Forse se non vorrà uno farla, gli basterà non volere, per proprio non farla di certo? oppur per non farla, bisogna ch'ei si procacci anche una certa potenza ed arte, per modo che se non l'una abbia appreso, nè l'altra eserciti, e' farà anche ingiustizia? Perchè almen a questo, o Callicle, non m'hai risposto di colpo? Ti par egli che da buone ragioni o no io e Polo, ne' precedenti discorsi, fummo costretti ad ammettere, quando ammettemmo, che niuno volontario faccia ingiustizie, ma che tutti contra voglia loro, quei che le fanno, le facciano [1]?

CALLICLE

Tel concedo, o Socrate, perchè tu possa conchiudere il tuo sermone. 510

(1) Veggasi questa sentenza diffusamente spiegata alla fine del Protagora.

SOCRATE

Anche per ciò adunque, com'appare, noi dobbiam procurarci quella certa potenza ed arte, affinchè non facciamo ingiustizia.

CALLICLE

Dobbiamlo.

SOCRATE

Or qual sarà l'arte di procacciarsi cotesto, di non ricevere ingiustizia veruna o la minor possibile? Considera, se a te par quella che a me; chè a me sembra esser questa: convenire o che uno comandi nella città o vi regni da tiranno o treschi amico al governo.

CALLICLE

Vedi, Socrate, com'io son pronto a lodarti, quando ben dici? Molto egregiamente mi sembra tu questo aver detto.

SOCRATE

Bada di grazia, se ti par che rettamente anche cotesto. A me pare che amicissimo, come dicono gli antichi e sapienti, sia ogni simile del proprio simile. Non anche a te il sembra?

CALLICLE

Sembralo.

SOCRATE

Dunque nella città, ove comanda un tiranno fiero e privo d'ogni culto e costume, se mai abiti alcuno, che di lui sia molto migliore, di costui il tiranno avrà certo paura, e non mai gli potrà essere amico di tutta l'anima.

CALLICLE

È ben così.

SOCRATE

Neanc'uno che di lui fosse molto peggiore potrebb'essergli amico; poichè il tiranno dispreggerebbelo, nè mai di esso piglierebbe sollecitudine come di amico.

CALLICLE

Vero anche questo.

SOCRATE

Amico dunque di qualche conto resta al tiranno quel solo, il quale per simiglianti costumi, le stesse cose biasimando e lodando, volentieri comandare si lascia e volentieri a chi comanda suggettasi. In così fatta città costui potrà molto, e chiunque facessegli qualche ingiustizia, non n'andrà lieto. Non ista forse in tal modo il negozio?

CALLICLE

Sta in tale.

SOCRATE

Se alcun dunque de' giovani in simil città seco pensando dicesse: In qual modo potrei io qui avermi grande potenza e non patir ingiuria da alcuno? la strada ch' e' dovrebbe tenere, come appare, è cotesta: ausarsi tosto da giovane a godere e dolere delle cose medesime, che il suo padrone, e procacciar di simigliarli, per quanto e' può. Non enne?

CALLICLE

Di certo.

SOCRATE

Costui dunque perverrà ivi a conseguire la sicurtà da ogni ingiuria e quel gran potere, che voi dite.

CALLICLE

Mirabilmente.

SOCRATE

Però conseguirà costui eziandío di non far egli ingiustizia veruna? oppur n'è ben da lunge, se sarà simile a chi comanda ch'è ingiusto, e se presso lui potrà molto? Io per me anzi reputo, che il far procaccio di cotesto, gli serva per tutto il contrario, ad essere cioè in condizione di far le più solenni ingiustizie, e fatte non pagarne la pena. Non è egli vero?

CALLICLE

Sembra.

SOCRATE

511 Or dunque non si troverà egli avere seco il più grande di tutti i mali, esser cioè, per l'imitazion del padrone e per potenza, malvagio e guasto dell'anima?

CALLICLE

Io non so in qual modo tu muova su e giù sempre in altalena il discorso, o Socrate. Non sai tu che questi che imita il suo padrone, ucciderà, se vuole, chi non lo imita e gli torrà lo avere?

SOCRATE

Sollo, mio' gentil Callicle, se pur non fui

fatto sordo dallo udirlo pur ora da te, da Polo, più volte e da quasi tutti gli altri che qua dimorano. Ma odimi or tu pure in cambio: l'ucciderà, sì, se vuole, ma sarà un malvagio che uccide un buono ed onesto.

CALLICLE

E questo non muove forse a sdegno?

SOCRATE

Punto punto per uno che abbia intelletto, come il prova la ragion del discorso; o cre' tu per avventura, che un uomo debba ciò procacciarsi, di vivere al più lungo tempo possibile, e sempre esercitarsi in quelle arti, che ci salvano dai pericoli, com'è l'oratoria, a cui tu mi consigli, la qual ci salva ne' tribunali?

CALLICLE

Sì per Giove, e ti consiglio a modo.

SOCRATE

E che poi, dilettissimo? forse la scienza del nuoto non ti par eziandio ragguardevole?

CALLICLE

Mainò, per Giove.

SOCRATE

Eppure anche cotesta salva gli uomini dalla morte, quando versano in tal bisogna a cui tal scienza è mestieri. Che se poi questa ti par esser minuta, io altra ten citerò ben maggiore, la nautica. La quale salva non solamente le anime, ma anche i corpi e gli averi da' supremi pericoli, come fa l'oratoria; non pertanto ell'è

romita e modesta, nè fiera s'innalbera e si pavoneggia, come se qualche cosa di portentoso ella faccia; pur facendo quel che fa l'oratoria, per mercede essa prende, credo, due oboli, se da Egina ci conduce qua salvi; e se dall'Egitto oppure dal Ponto ti avrà menato incolume con tutto quel che pur or io diceva, figli, sostanze e mogli, e ti avrà sbarcato al porto, per così grande benefizio, quand'ella prende il gran più, prende due dragme; e l'uom medesimo, che possiede quest'arte ed ha compinto tal opera, sceso a terra, passeggia lungo il mare e presso la nave, semplice d'abito e di contegno. Poich'e' sa, credo, farsi cotesto ragionamento: sè non conoscere a quali di coloro, che navigarono seco, abbia giovato col non lasciarli annegare, ed a quali nociuto, ben sapendo averli rimessi in terra, sì rispetto a lor corpi che a lor anime, 512 non punto migliori di quel che fossero quando con lui saliron sul cassero. Egli dunque non può già stimare che (se uno, preso da grandi e insanabili malattie nel corpo, scampando al naufragio, è misero appunto perchè non è morto, e per ciò egli niente gli ha giovato salvandolo), uno poi, se in quel che è molto più pregevol del corpo, vale a dire nell'anima, preso sia da molte e insanabili malattie, costui aver debba per un bene il vivere, e ch'ei possa giovargli, sia che il salvi dall'onde o dal tribunale, sia da ogni altro pericolo; ma sa di certo, che per

uom tristo non è il meglio la vita; poichè di necessità male vive. Per questo ei non è costume che il nocchiero tenga sè uom d'alto affare, quatunqu'e' ci salvi la vita, e neanco il meccanico, o caro, il quale non minori cose, per non dir del nocchiero, eziandio del capitano e di qualunque altro, può talvolta salvare; poichè salva talor città intere. Non ti par forse ch'egli possa stare a confronto con chi perora in giudicio? Affè mia, o Callicle, s'ei volesse, come voi, perorare magnificando il mestier suo, vi potrebbe affogar di parole, provandovi e confortandovi a dovervi far voi meccanici, come se tutto il resto nulla fosse; chè non gli mancherebbe filo da dipanare. Pur nondimeno tu sprezzi lui e su'arte, e come rimproverio direstigli del meccanico, nè al suo figliuolo la tua figliuola volentier daresti, nè pel tuo da lui piglieresti la sua. Eppure a giudicare da quel che tu lodi nel mestier tuo, con qual diritto tu vilipendi il meccanico e gli altri artefici da me pur or mentovati? Non ignoro che ti diresti migliore, e da migliori nato. Ma se lo meglio non è quel ch'i' affermo, sì bene è virtù salvar sè e cose sue, sia e' qualsivoglia, degno di riso allor diventa il biasimo, che tu dai al meccanico, al medico e a tutte quante le arti, che a fin di salvare gli uomini s'inventarono. Bada dunque, mio caro, se ciò, che nobile e buono è, non sia forse qual-

ch'altra cosa, che salvare gli altri e se stesso; e se chi è veramente uomo, non debba piuttosto incurioso essere del vivere al più gran tempo, nè lasciarsi invescar troppo nell'amor della vita, ma (per riguardo a ciò affidando se stesso a Dio, e credendo a quel che dicon le donne, che ninno può fuggir al suo fato) oltrespinger piuttosto l'esame a vedere in qual modo ei possa viver ottimo, il tempo ch'ha a vivere, e, ove tal modo sia lo assimilare se stesso a quel governo sotto il qual abita, se tu or debba per conseguenza assimilarti, quant'è possibile, al popol di Atene, quando tu voglia essergli in grado e nella città poter molto. Vedi se questa sia cosa, che me e te giovi; affinchè non ci avvenga, o caro, quel che è detto avvenire alle maghe della Tessaglia, quando s'attraggon la luna(1), che a noi lo attraggerci nella città cotesta grande potenza non costi quant'abbiam di più caro. Che se poi tu credi, che qualunque degli uomini sia in

(1) Gli antichi, spezialmente nella Tessaglia, dove molti erano i prestigiatori, credevano che a questi fosse anche soggetta la luna, e che potessero farla divenir rossa e bianca, e contra sua voglia, non solo farla abbassare ed alzare, ma anche trarla giù a terra. Per ciò quando vedevano accostarsi la medesima all'ecclissi, credendo che soffrisse deliquio, percuotevano vasi e timpani, per impedir col romore, che le parole di chi l'incantava, potessero ad essa giugnere. Or avvenne, secondo Suida, che una volta le maghe della Tessaglia, volendola giù trarre a terra, perdettero gli occhi e i piedi. Per questo la storia delle maghe della Tessaglia, si applicava proverbialmente a quelli che attraggono mali a se stessi.

grado d'apprenderti cotal arte, che ti faccia essere in cotesta città assai potente, sendo tu, sia in meglio sia in peggio, dissimile dal suo governo, per quanto a me pare, non bene provvedi, o Callicle; poichè non d'imitazione, ma di natura t'è uopo essere simile a cotesti tuoi concittadini, se vorrai far cosa, che di buon sangue ti leghi coll'amicizia non solo del demo o popol d'Atene, ma, per Giove, anche del Demo (1) di Pirilampe. Colui dunque che ti farà simile, il più che puossi, a quelli, costui ti farà uom di stato, appunto qual tu desideri, ed anche oratore; poichè tutti prendon piacere de' discorsi fatti secondo lor genio, e si cruccian di quelli fatti second'altra indole. Se pur nulla tu ha' a dirmi in contrario, dolce mia vita. Abbiam nulla a ridire in cotesto, o Callicle?

CALLICLE

Non so perchè mi paia, che tu ben parli, o Socrate; nondimeno m'avvien quello ch'ai più, non persuadomi.

SOCRATE

È amor di demo, o Callicle, che ti sta fitto nell'anima e a me contrasta; ma se più spesso

(1) L'amato di Callicle era Demo, figliuolo di Pirilampe, ma perchè demo significa *popolo*, dal contrariare al quale sommamente si guardava Callicle, così in modo grazioso scherzando Platone nota qui l'amore che aveva Callicle a questi due demi; ciò che appunto, come vedemmo, fece pure alla pag. 131.

e meglio queste medesime cose ricercheremo, forse persuaderaiti. Renditi dunque a memoria, che noi dicemmo essere due industrie per curar ciascuna di queste due cose, corpo e anima, e che una si mischia di loro coll'intento del lor piacere; l'altra con quello del loro meglio, non secondando, ma combattendo. Non son queste le cose allor da noi definite?

CALLICLE

Coteste sono.

SOCRATE

L'una dunque di queste industrie che intende solo al lor piacere è ignobile, e non altro è che piacentería. Non è vero?

CALLICLE

Sia pur così, se lo vuoi.

SOCRATE

L'altra non ad altro intende, che a far migliore, quant'il più puossi, quel ch'ha in cura, corpo od anima sia.

CALLICLE

Vada.

SOCRATE

Or non è forse così che noi dobbiamo intraprendere la cura della città e dei cittadini, facendoli buoni, quanto il più possa dirsi? Poichè in verità senza questo, come ne' ragiona-
514 menti di prima vedemmo, a nulla gioverà recar loro alcun altro benefizio, se buona ed onesta non sia l'anima di que' tali, che sono in pro-

cinto di avere in mano molta pecunia o il comando di parecchi o qualunqu'altra potenza. Porremo noi questo?

CALLICLE

Poniamolo, se ti garba.

SOCRATE

Se dunque, volendo noi allocare alla città l'opera nostra, l'un l'altro ci confortassimo a intraprendere, tra le pubbliche imprese, quelle del fabbricare, ad alzar cioè le vaste moli o delle mura o degli arsenali o de' templi, non sarebb'egli d'uopo di veder e esaminar prima noi stessi, se conosciamo o non conosciamo l'edificatoria, e da chi l'abbiamo imparata? Sarebbe o non sarebbe?

CALLICLE

Sarebbe.

SOCRATE

E non anche in secondo luogo considerare, se abbiamo alcuna volta costrutto qualche edifizio in privato o per alcun de' nostri amici o per noi stessi, e se bello o brutto egli sia? e se, questo considerando, troviamo, che a noi furon maestri i celebri valentuomini, e che molti e belli edifizi da noi insieme con loro si eressero, e molti anche in privato da solo noi, dopo lasciati i maestri; in tai condizioni ella sarebbe da uomini assennati farsi innanzi alle opere pubbliche; ma se noi non avessimo a mostrare maestro di noi alcuno, edifizi poi, o niuno o molti, ma di niun pregio, in tal caso da sconsiderato

fuor di dubbio sarebbe lo intraprendere lavori pubblici e confortarci vicendevolmente ai medesimi. Accettiam noi, sì o no, cotesto per rettamente affermato?

CALLICLE

Accettiamo.

SOCRATE

E così pure non debbe dirsi di tutto l'altro? E se noi due ci confortassimo a servire il pubblico in qualità di buon' medici, per fermo che tu me, qual io te, esamineremmoci. « Su via, per gli Dei (diressimi), rispetto al corpo come sta di salute Socrate ei stesso? o v'ha schiavo o libero od altri, che per Socrate sia stato una volta da suo mal liberato? » E del pari altre simili cose, credo, esaminandoti, io pur direiti. E se non trovassimo alcuno, forestiero o cittadino, uomo o donna, il quale, rispetto al suo corpo, per mezzo nostro fosse stato fatto migliore, per Giove, o Callicle, non sarebb'egli veramente degno di riso, che uomini toccassero talmente il pazzo, che prima di avere in privato fatte alla bell'e meglio assai cose, e molt'altre poi a puntino eseguite, ed essersi bravamente esercitati nell'arte, volessero, come suona il proverbio, fare dogli[1] per apprendere a far vaselli, e si ponessero ad esercitarne in

(1) Proverbio, questo, il qual si applicava a quelli, che sprezzando i principii e le cose più facili di un'arte, subito s'accingevano a quel che ne era il più difficile.

pubblico l'arte, ed altri, a lor somiglievoli, a ciò confortassero? Non ti par egli da sconsiderato il così fare?

CALLICLE

Sì, paremi.

SOCRATE

Or dunque, o il miglior degli uomini, dacchè tu stesso, non è guari, hai cominciato a maneggiare i negozi della repubblica ed ai medesimi conforti anco me, e mi rimproveri perchè ciò io non faccia, a vicenda io e tu non ci esamineremmo? Su via; Callicle ha già egli reso migliore alcun de' cittadini? vi ha per avventura taluno, il qual, prima malvagio, ingiusto, intemperante ed insensato, buono ed onesto per mezzo di Callicle addivenisse, forestiero o cittadino, schiavo o libero e'sia? Dimmi, o Callicle, se mai alcuno intorno a ciò esaminasseti, che risponderestigli? Qual mai degli uomini dirai tu aver col tuo conversare fatto migliore?... Esiti tu a rispondere, se hai fatto qualche tal opra, mentre ancor lavoravi privato, prima d'imprendere a lavorar per il pubblico?

515

CALLICLE

Tu hai voglia di litigare, o Socrate.

SOCRATE

Non per amor di lite io ti fo questa domanda, ma sì per voglia che ho veramente di sapere, in qual modo tu credi che si debba presso noi amministrare la repubblica; se cioè, venendo tu agli

affari pubblici, ti darai per noi altro pensiero, se non far sì, che cittadini diventiamo, quant'è possibil, migliori. Forsechè più volte non abbiam noi ammesso, che un uomo di stato debba ciò fare? Ammettemmolo o no? rispondi. Ammettemmolo; risponderò io per te. Che se dunque cotesto è quello, ch'un valentuomo debb'alla sua città procurare, riducendoti or di nuovo alla memoria que' personaggi da te poc'anzi nominati, Pericle, Cimone, Milziade e Temistocle, dimmi di loro, se ti pare ancora, che siano stati buoni cittadini.

CALLICLE

Parmi.

SOCRATE

Ciascun di loro dunque, se buoni erano, è chiaro che faceva i suoi concittadini, di men buoni, migliori. Facevagli o no?

CALLICLE

Facevali.

SOCRATE

Quando dunque Pericle cominciò ad aringare al popolo, gli Ateniesi eran men buoni di quel che fossero, quando loro parlava le ultime volte?

CALLICLE

Sì, forse.

SOCRATE

Che forse, o caro? anzi ell'è necessariamente così, giusta quel che si ammise, se davvero fu buon cittadino.

CALLICLE

E che dunque per questo?

SOCRATE

Nulla. Ma dopo ciò rispondimi anche, se degli Ateniesi dicasi, che per mezzo di Pericle siano divenuti migliori, oppur, tutto il contrario, che da lui corrotti fossero. Poichè io per me odo aver Pericle fatto gli Ateniesi inerti, poltroni, cianciatori e cupidi della pecunia, avendogli e' primo digradati al mercimonio de' servigi pubblici(1).

CALLICLE

Eh, queste cose tu odi da que' bravi, che si cincischian le orecchie(2), o Socrate.

SOCRATE

Ma questo poi non più odo, ma sollo di certo io stesso e tu pur sailo, che Pericle godeva, innanzi, ottima fama, e gli Ateniesi in nessun processo l'han condannato, quando men buoni

(1) Avvertasi che qui Platone non già vuol censurar Pericle, perchè abbia assuefatto gli Ateniesi a prendere stipendio, quando militavano; ma per avergli assuefatti a prenderlo in tener ragione; come Aristotele, nella Politica, lib. II, cap. ult., pur ne testifica: τὰ δικαστήρια μισθοφόρα κατέστησε Περικλῆς.

(2) Fra gli Ateniesi v'erano pur taluni che disapprovavano il vivere dilicato e sontuoso introdotto da Pericle, e che imitavano i costumi spartani; e per ciò, per dar a divedere, che anch'essi, egualmente che i Lacedemoni, erano in istato di durar molte e laboriose fatiche, si facevano contusioni agli orecchi, si avvolgevano alle mani ed alle braccia striscie di cuoio, portavano sopravvesti corte, e si logoravano in esercizi ginnastici. Vedi il Protagora, pag. 311 della nostra versione, e 342 B. C. della Stefaniana.

erano; ma dacchè buoni, per mezzo suo, furon 516 fatti, lui in fin di sua vita per accusa d'aver rubato il danaro pubblico condannarono, e poco stette che nol punissero nel capo, per la ragione ben chiara ch'ei fosse malvagio(1).

CALLICLE

E come? forse, per cagion di cotesto, cattivo fu Pericle?

SOCRATE

Per lo meno ad uno che abbia in cura e governo asini, cavalli e bovi, se ciò gli avvenisse, parrebb'egli cattivo, se cioè pigliatili non usi a dar calci nè cozzare nè mordere, ei rendesseli tali, che per ferocia tutto questo facessono. O forse non ti pare cattivo chiunque ha in cura e governo qualsivoglia animale, se pigliatolo mansueto, lo restituisce più fiero che non l'ha ricevuto? Parti, sì o no, cattivo costui?

(1) Diodoro Siculo, lib. XII, cap. 38 (sull'autorità di Eforo) racconta, che Pericle del denaro degli alleati (deposto a Delo, e quindi da Delo portato ad Atene e alla sua fede commesso) una gran parte abbia convertito in uso suo proprio, e che, per non renderne conto, abbia poi eccitato la guerra del Peloponneso. Vedi Plutarco, Vita di Paricle, cap. 31. Narra ancora lo stesso Diodoro, essare stato Pericle reo di sacrilegio, perchè si fosse appropriato una parte di quel danaro, con cui Fidia aveva adornato la statua di Minerva. Vedi ivi lo stesso, ed anche ivi Plutarco. Ma per riguardo all'integrità di Pericle, oltre Aristide (*Commun. Apolog.* Tom. II, pag. 244, *edit. Iebb.*), veggasi Tucidide, lib. II, 56, 65, e Plutarco, Vita di Pericle, cap. 35, 37.

CALLICLE

Cattivo. Concedolti per farti grazia.

SOCRATE

Questa ancora fammi di rispondere, se anche l'uomo sia o no un animale.

CALLICLE

Come no?

SOCRATE

Or Pericle non aveva in cura e governo uomini?

CALLICLE

Aveva.

SOCRATE

E che dunque? Non dovevan eglino, come poc'anzi abbiam ammesso, in vece che più ingiusti, per mezzo suo, più giusti diventare, quand'ei, che avevali in cura e governo, fosse veramente stato uom di politica egregio?

CALLICLE

Dovuto avrebbero.

SOCRATE

Or i giusti non sono anche mansueti, come dice Omero? Tu che ne dici? Non è cotesto?

CALLICLE

È.

SOCRATE

Ma Pericle li rendette più feroci che avesseli ricevuti, e in ver feroci a quel sè medesimo, contra il quale avrebbeli voluti il meno.

CALLICLE

Brami tu ch'io t'assenta?

SOCRATE

Purchè ti paia ch'io dica il vero.

CALLICLE

Dunque sia.

SOCRATE

E se li rendette più feroci, non anche più ingiusti e peggiori?

CALLICLE

Anche.

SOCRATE

Pericle dunque non fu un uom di politica egregio, secondo questo ragionamento.

CALLICLE

Per lo meno secondo quel che tu dici.

SOCRATE

Per Giove, neanco secondo quello che tu ammetti. E di Cimone (1) di nuovo dimmi tu

(1) Qui pare che Platone voglia indicare, che gli Ateniesi abbiano cacciato Cimone fuori della loro città, per tema non forse colla sua facondia, venisse ad occupare la tirannide. Quando in vece Plutarco (nella vita di Cimone) afferma gli Ateniesi averlo sbandeggiato, per lo amore che portava agli Spartani, perchè parteggiava per gli ottimati. Cornelio Nepote (Cimone, cap. 3) narra essere poi stato richiamato in patria, dopo il quinto anno, che ne era stato cacciato. Per riguardo a Temistocle, veggasi Plutarco (Vita di Temistocle, cap. 22); Cornelio Nepote (Temistocl. cap. 8); Tucidide, I, 135, il quale narra gli Ateniesi averlo condannato all'esilio, perchè presso loro gli Spartani lo accusavano d'aver parteggiato per Serse, egualmente come Pausania. Milziade poi sappiamo da Erodoto (lib. VI, cap. 136) essere stato condannato alla multa di cinquecento talenti, i quali furono poi pagati da suo figlinolo, Cimone. Che poi l'avessero condannato ad essere precipitato nel baratro, si vede solamente affermare qui da Platone, a

ancora, non forse coloro, i quali ebbe in cura e governo, fuori della città lo sbandeggiarono, affinchè per dieci anni non udissero più la sua voce? E questo stesso non fecer eglino a Temistocle e il condannarono inoltre all'esilio? E contra Milziade, il vincitor di Maratona, non decretarono di gettarlo nel baratro, e, se non fosse stato pel primo Pritane, non ve l'avrebbero dentro precipitato? Ma se costoro fossero stati valentuomini, come tu affermi, non mai cotesto sarebbe loro incolto. Per lo meno i buon' cocchieri, se novizii non cadon del cocchio, non certo poi ne tracollano, quand'hanno avuto in lor cura e governo i cavalli, e diventati sono cocchier' migliori. Ciò non succede nell'arte di guidar cocchi, nè d'altro maneggio. O forse che parti?

CALLICLE

Non parmi.

SOCRATE

Vero è dunque, qual si mostra, ciò che anzi dicemmo, noi non conoscere esser vissuto in 517 cotesta città alcun vero uomo di stato. Tu ammettevi non viverne alcuno de' tempi nostri,

cui in materia di fatti storici non si dee prestar troppo fede; tanto più, pare incredibile, che il Pritane avesse l'autorità e il potere di cassare una sentenza del popolo. Però con Platone conviene anche Aristide (*ibid.* tom. II, pag. 224, *edit. Iebb.*); vedi il Valckenario *ad Herod.* VI, 136, dove ei reca uno scolio su di Aristide, in cui ciò si afferma.

ma vissuti esserne a tempi andati; e fra questi preferivi mettere innanzi quelli che pur or nominavi; ma anche costoro abbiam veduto essere eguali a que' de' dì nostri; per modo che, se oratori furono, uso dell'oratoria vera non fecero (chè non sariano caduti), e neanco della piacentatrice (1).

CALLICLE

Pur nondimeno è ben lungi, o Socrate, che viva alcuno de' tempi nostri, il quale abbia fatto tal opera o gesta, qual fece chiunque tu voglia di quelli.

SOCRATE

Che demon d'uomo! nè io biasimo cotestoro, quant'allo essere stati servidori della repubblica, anzi rispetto al servirla e procacciarle quel ch'ella desiderasse, a me par che fossero molto più offiziosi ed abili di que' de' dì nostri; ma pure, rispetto a divolgerla da' suoi desiderii e non permetterle di satisfarli, e persuadendo e violentando menarla a quello, onde migliori fannosi i cittadini, quei d'allora, a dirla in una parola, da quei d'oggidì non differirono punto; quantunque opera di buon cittadino sia sola questa. Che poi quelli fossero più valenti di

(1) Il senso è questo: non solo non giunsero a render buoni e migliori i loro concittadini per mezzo dell'oratoria vera, ma non seppero neppur far uso della piacentatrice; chè certo bastava loro saper gradir a quelli e guadagnarseli, per non cadere.

questi d'oggidì a procurare navi, arsenali e molt'altre simili cose, teco insieme i' convengo. Ma intanto noi qua facciam atto ridicolo, io e tu, ragionando; poichè in tutto il tempo che discorriamo, non si è punto cessato dall'arruotarci intorno alla cosa medesima, senza saper quel che ciascun di noi due vada all'altro dicendo. Nondimeno io per me credo, che più volte abbia tu ammesso e che pur abbia tu conosciuto, che questo lavoro di curare il corpo e l'anima si divide in due specie, delle quali una non è che ministra e serva, per lo cui mezzo si può procacciare al corpo cibi quand'ha fame, bevande quand'ha sete, e quand'ha freddo vesti, coltrici, scarpe ed altre cose che è naturale al corpo agognare (a bello studio per mezzo d'immagini m'esprimo teco, affinchè tu più agevolmente m'intenda); or, chi tutte coteste cose procaccia, sendo rivenditore, o mercante, o artefice d'alcuna delle medesime, cioè panattiere, o cuoco, o tessitore, o calzolaio, o conciapelli, non è punto maraviglia (send'egli tale), che a sè ed agli altri paia esser proprio egli ch'abbia la cura del corpo, e che così sembri del paro ad ognuno, il quale non sa, che oltre tutte queste arti vi ha la ginnastica e la medicina, che son veramente quelle, che il corpo tengono in cura, ed alle quali si conviene comandare a tutte quest'altre, anzi di lor opra servirsi, perchè elle due sanno qual de' cibi e

518 quale delle bevande utile o nocevol sia al ben del corpo, mentre tutte quell'altre questo non sanno. Per ciò dunque serve e sol ministre e illiberali, rispetto all'opra che al corpo danno, quelle tutte son riputate; mentre lor due legittime signore e sovrane tenute sono ginnastica e medicina. Che questo stesso io affermi darsi anco rispett'all'anima, talor mi pare che tu 'l comprenda, anzi mi presti assensi, come tu appien conoscessi quel ch'i' vo' dire; ma poco poi dicendomi tu in cotesta città esser vissuto cittadini egregi e valenti, e io domandandoti quali mai eglino fossero, mi sembri produrre innanzi uomini, rispetto alle cose del civile governo, tali affatto, come se rispetto a cose di ginnastica domandandoti io, quai siano stati o siano uomini in curar il corpo periti, tu serio serio mi nominassi Tearione il pristinaio, e Miteco, quegli che scrisse della cucina sicula, e Sarambo il taverniero, per la ragione che costoro, rispetto al corpo, furon mirabili, il primo in procacciare eccellenti pani; l'altro, vivande; e il terzo, vino. Tu dunque meco forse ti sdegneresti, se io ti dicessi: o uomo, tu nulla t'intendi della ginnastica, mi nomini gente buona sì a ministrar e procacciar quello che satisfa ai desideri, ma che punto non sa quel che ha di retto e convenevol in essi, e che coll'empiere, comunque avvenga, e imbombire i corpi degli uomini, nel mentre stesso

da loro è lodata, fa loro perdere le polpe ch'han prima. E questi poi di lor malattie e dello scemo di lor prime carni, per ignoranza, non appongono la causa a coloro, che que' cibi a mensa lor dierono, ma sì a coloro che per sorte si trovano lì presenti e che del da far li consigliano. Laonde quando lo insaccamento allor fatto li rende molto tempo dopo malati, come quello che fecesi fuor d'ogni regola sanitaria, eglino accuseranno e biasimeranno questi ultimi e lor faranno del male, potendo; e per l'opposito encomieranno que' primi, che dei mali lor son cagione. Cosa del tutto simile a questa fai anche tu ora, o Callicle; lodi uomini, i quali, nelle imbandigioni da essi fatte a' cittadini, davan loro per cibo quel che meglio desiderassono, e i molti dicono ch'abbian fatto la città grande; ma che poi imbombita e flacida sia per cagion di quegli antichi, non punto s'avvedono; poichè non datisi pensiero alcuno della temperanza e della giustizia, sol di porti, di arsenali, 519 di mura e di foresti tributi e di altri simili venti l'han gonfia. Laonde, quando verrà loro l'accesso del male, accuseranno quelli che si troveran lì presenti a dar consigli; e per l'opposito encomieranno Temistocle, Cimone e Pericle, i quali son cagione de' loro mali; e quando avran perso, oltre i presenti acquisti, anche i possessi antichi, metteranno, se non starete in guardia, forse anche gli artigli su te

e sul mio amico Alcibiade, quantunque di tali danni voi non siate l'origine, ma forse un po' i compartecipi. Del resto, cosa irragionevole veggo succeder oggi e odo pur degli uomini antichi. In fatti io noto, che quando la città tiene e tratta da colpevole un di coloro, che maneggian gli affari pubblici, costoro se l'hanno a male e alzan un mondo di lagni, quasi iniqua cosa soffrissero, allorchè dopo aver fatto tanto e poi tanto per la repubblica, ella ingiustamente li perda e li sperda, come trombettano. Il che tutto è falso; perchè di quei, che presiedono al governo di una città, non ha pur uno, che in alcun tempo la città, a cui e' presiede, faccia ingiustamente perire. L'egual succede, parmi, a que' che si vantan essere uomini di stato, e a que' che sofisti; poichè anche i sofisti, quantunque in tutto l'altro sapienti siano, però questo d'inconseguente fanno, che si spacciano d'insegnare la virtù, e poi accusan sovente i discepoli, di loro far cosa ingiusta, fraudandoli della mercede e punto in nulla riconoscendoli, dopo ch'ei gli hanno beneficati. Ma qual cosa più assurda può mai essere di questo discorso, che uomini, fatti buoni e giusti, poichè furono dal maestro spossessduti della ingiustizia e della giustizia investiti, possano ree cose commettere con quel vizio, che non han più? Questo non ti pare assurdo, o amico? Una vera concione m'ha' tu costretto a fare, o Callicle, per non volermi rispondere.

CALLICLE

E tu non saresti in grado di favellare, quando niuno ti rispondesse?

SOCRATE

Certo pare ch'io il sia; ed or per lo meno, dacchè tu non vuoimi rispondere, i' faccio lunghi proloquii. Ma dimmi, o caro, per Giove ospitale, non ti par ella cosa fuor di balestra, se uno, il qual millanti d'aver fatto alcun buono, col medesimo poi se la pigli, perchè da lui fatto buono, e tal quindi essendo, e' sia tuttavolta malvagio?

CALLICLE

Mi par, sì, sbalestrata.

SOCRATE

E sì fatte cose non le odi tu dir da coloro, che si pompeggiano d'educar il mondo nella virtù?

CALLICLE

Sì, odole; ma d'uomini che valgon nulla[1], che puoi tu dirmi? 520

SOCRATE

E che potraimi dir tu di coloro, i quali si vantano di presiedere al governo della città e di prender cura della medesima, perchè diventi, più che può ella, migliore, poi il dì che lor ca-

(1) Avvertasi qui la superbia dell'uom politico e ricco, che sprègia que' che son men ricchi e non si mischiano d'affari pubblici; quantunque s'occupino d'istruzione. Addì nostri la cosa non è differente. Il mondo è, presso a poco, sempre così.

pita il destro, l'accusano, come se fosse molto ma molto trista? Cre' tu che costoro punto da quei differiscano? L'eguale, o caro, è il sofista e l'oratore, o qualcosa di ben prossimo e simile, come già i' dissine a Polo. Ma tu una di cotest'arti, l'oratoria, per ignoranza credi che sia affatto bella, e l'altra spregi; mentre di tanto più bella dell'oratoria è in verità la sofistica, di quanto la legislativa lo è della giudiziaria, e la ginnastica della medicina. Per me i' reputavo, ch'a' soli concionatori di popoli e soli a' sofisti non s'addicesse, pigliarsela amara con ciò che educano, come di cosa verso loro ingrata e trista; o veramente che, per questa ragione medesima, dovessero d'un colpo accusar insieme se stessi, chè non abbian punto giovato quelli, cui dicon giovare. Non è fors'ella tale?

CALLICLE

Tal è.

SOCRATE

E quindi ch'a questi soli, com'è consentaneo, pur s'addicesse, capperi, far benefizi senza punto trattar mercede, se vero è quello che soglion dire; imperciocchè chi riceva in vece qual altro sia benefizio, come, ad esempio, d'esser fatt'agile da un precettor di ginnastica, potrebb'ei forse fraudar quest'ultimo di suo compenso, se il maestro recassegli il beneficio, e (pattuitane col discepolo la mercede), appena ch'agile il rende, non ne avesse tosto da lui la pecunia:

avvegnachè non già per cagion di lentezza, credo, faccian gli uomini cose ree, ma sì per cagion d'inginstizia. È cotesto?

CALLICLE

È.

SOCRATE

Se dunque un uomo toglie di mezzo ciò, l'ingiustizia, costui non avrà più oltre a temere di riceverne in qualsia tempo veruna; anzi sol questi è il sicuro che locar possa il suo benefizio, se veramente un uomo potesse far buoni gli altri uomini. E cotest'è?

CALLICLE

Concedolti.

SOCRATE

Per ciò dunque, come pare, il prendere danaro in mercè del dare qualsivoglia altro consiglio, come dell'edificatoria e di tutte l'altr'arti, non è vergogna.

CALLICLE

E' par che non sia.

SOCRATE

Per l'opposito rispetto al negozio d'ammaestrare in qual modo uno giunga a diventare migliore, il più ch'è possibile, e a stupendamente condurre la casa propria o la repubblica, è riputato vergogna ricusarsi di dar consigli, ov'altri non dia danaro. È cotesto?

CALLICLE

È.

SOCRATE

Per la ragion manifesta, che quest'è il sol beneficio, il qual fa sì, che, chi il riceve, ami di renderlo; per modo che cospicuo argomento ch'uno abbia ben fatto cotesto benefizio, par esser quello, s'egli ne otterrà il ricambio; se no, e' non l'avrà fatto bene. Sta così la faccenda?

CALLICLE

Sì sta.

SOCRATE

521 A qual dunque tu de' due modi m'esorti per curar la città? Dillomi netto. Forse a quello di contrariar gli Ateniesi, come farebbe un medico, a fin, che diventino, il più che puossi, migliori; o come farebbe un lor ministro e servo, il qual s'arrota e mescola con essi per procurarne il piacere? Dimmene, o Callicle, il vero; perchè gli è pur giusto, che tu continui a spormi quel che t'è in mente con quella libertà, ch'hai cominciato; parlami or dunque libero e aperto.

CALLICLE

E tal ti parlo, esortandoti a curarla da ministro e servo.

SOCRATE

Dunque da piacentiero, o l'uom de' piu franchi.

CALLICLE

E da Miso, di' pure, se il così dir più t'ag-

grada[1], o Socrate; poichè se tu non farai cotesto. . . . .

SOCRATE

Olà; non dirmi quello che più volte dicestimi, che ucciderammi chi vuole, affinchè i' non ti risponda di nuovo, che sarà un tristo, ch'un buono uccide; nè cantarmi, che s'io ho qualcosa, e' torralami, affinchè ancor di nuovo io non t'aggiunga, che dopo averlami tolta, e' non saprà che uso farne, ma come ingiustamente la tolsemi, di tal modo tolta, ne userà pur da ingiusto; e se da ingiusto, da turpe; e se da turpe, da scellerato.

CALLICLE

Oh che sicurtà di ferro mi sembri aver tu, o Socrate, che non ti possa avvenire di coteste cose pur una, come quasi tu lontan da qui dimorassiti, e da un uom pienamente malvagio e vile non potessi esser tratto in giudizio!

SOCRATE

Ben soro i' sarei veramente, o Callicle, se credessi che a qualunque in questa città qualunque cosa non potesse succedere; nondimeno i' pur so, che se verrò tratto in giudizio cor-

(1) Presso i Greci ed ancora presso i Romani, i popoli più di tutti tenuti a vile erano i Lidi, i Cari, i Frigi e spezialmente i Misi; onde lo stesso Cicerone (*pro Flacco*, 27) dice: « Quid porro in graeco sermone tam tritum atque celebratum » est, quam, si quis despicatui ducitur, ut Mysorum ultimus » esse dicatur? » E per ciò dir del Miso a qualcheduno era dirgli la più grande villania.

rendo pericolo d'alcuna di quelle cose che dici, un tristo sarà quegli, che là mi tragge; poichè niun buono vi trarrà persona che mal non faccia; nè saria maraviglia, se venissi dannato a morte. Vuoi tu ch'i' dicati, perchè a ciò m'attenda?

CALLICLE

Il vo' sì bene.

SOCRATE

Con pochi degli Ateniesi (per non dir io solo) credo attendere alla vera arte del civile governo, e solo pur fra gli odierni far veramente cose da uom di stato; ma perchè non allusingando a fin del sommo piacevole, sì bene a fin dell'ottimo, tengo volta per volta i discorsi che tengo, e perchè non voglio far quelle pompose mostre, a cui tu m'adeschi, i' non saprò in tribunale come stricarmene. E quello stesso ch'io diceva a Polo, or mi rivien di dire; ch'i' sarò giudicato nel modo, che presso de' fanciulli sarebbelo un medico, se da un egregio cuoco fosse accusato. E in verità bada, che mai uom tale, cinto da fanciulli giudici, addur potrebbe in difesa di sè, ove alcun lo accusasse, dicendo: O fanciulli, cotest'uomo molti mali a voi fece, e que' che di voi sono i più giovani e' corrompe, e cincischiandovi, bruciandovi, smacrandovi, difiatandovi vi trae dal senso di voi 522 medesimi; vi dà beveraggi amarissimi, e vi sforza a patir la fame e la sete, ben diverso

da me, che già solevo ammanirvi di cibi molti e soavi, d'ogni natura e fattura. Che cosa cre' tu, che un medico, posto in tale stretta, potrebbe dire? oppure se lor chiarisse la verità, dicendo: O fanciulli tutto cotesto i' v'ho fatto per farvi sani, quai grida cre' tu, che tai giudici leverebbono? non forse alte e grandi?

CALLICLE

Può esser; conviensi crederlo.

SOCRATE

E non cre' tu, che a cotesto medico toccherebbe di dar del capo ne' muri, per trovar qualcosa da dire?

CALLICLE

Credo, che toccherebbegli.

SOCRATE

Il simile i' son certo a me pur avverrebbe, se io dovessimi comparire in giudicio; poich'i' non potrei dinanzi a questi miei concittadini produr in merito piaceri ch'avessi lor procurato, ch'ei reputan benefizi e vantaggi; non io, che non l'invidio a chi li procura, nè a cui procurati; e se mai v'è chi dica, ch'i' corrompa i più giovani, traendoli fuor del senso di se medesimi, oppur ch'io con amari discorsi, in pubblico e in privato, morda i più vecchi, io neppur io potrei loro chiarir la verità, dicendo: Tutto cotesto i' vi dico, per farvi giusti; e tanto faccio, o giudici, per util vostro, mainò altro per altro; sicchè qualunque ma-

lanno piombassemi sulle spalle, dovrei portarmelo in pace.

CALLICLE

E un uom dunque che trovisi a tale, nè in grado di recar aita a se stesso, cre' tu, o Socrate, che nella città ben si trovi?

SOCRATE

Sì, purchè abbia quello, o Callicle, che tu più volte hai ammesso, ch'ei possa recare in su'aita di non aver mai detto o fatto cosa ingiusta di sorta, nè verso gli Dei nè gli uomini; perciocchè questa è un'aita, che più volte noi abbiam consentito, essere la meglio ch'ei possa recare a se stesso. Che se alcuno dunque mi rimproveri col far vedere, ch'io non son in grado di recar cotest'aita nè a me stesso nè ad altri, io mi vergognerei, rimproverassemi egli, presenti molti, o pochi, od anche solo da solo; e se per mancanza di cotesta possa io avessi a morire, mal mi saprebbe; ma se poi per difetto di piacentiera oratoria venissi dannato a morte, son certo che con forte animo tu vedrestimi sopportarla. E in fatti il sol morire nessun lo teme, nessun ch'abbia fior di ragione e pel di fortezza, ma è fare ingiustizia ch'e' teme; avvegnachè giugnere nel mondo invisibile con un'anima di molte iniquità piena, sia lo stremo di tutti i mali. E se vuoi, te ne farò io volentieri il racconto, come ciò stea.

CALLICLE

Poichè menasti a termine tutto il restante, e fa ancor questo.

SOCRATE

Odi or dunque, come narrano, un racconto 523 molto bello, il qual forse, per quel ch'i' penso, tu crederai un mito, ma ch'i' ho per vero; per vero dunque ti do quel che narro.

Giove, Nettuno e Plutone, come racconta Omero, si partiron l'imperio, poichè dal padre l'ebbono ricevuto. Era ai tempi di Saturno riguardo agli uomini cotesta legge, la qual fu sempre ed è ancora in vigore presso gli Dei, che qual de' mortali fosse giustamente e santamente vivuto, dopo morte isse ad abitar nell'isole Fortunate, dimorando nella pienezza della felicità e fuor d'ogni male; e all'opposito qual fosse iniquamente ed empiamente vivuto, piombasse in una prigione di gastigo e di pena, che chiaman Tartaro. Ai tempi di Saturno, e più qua ancora al principio del regno di Giove, viventi da viventi giudici erano i mortali giudicati, quel dì medesimo che dovevan morire; malamente, per ciò, fatti i giudizi. Plutone adunque e i rettori dell'isole Fortunate, andieron da Giove e gli dissero che in ambo i siti spesso da loro arrivavan uomini di venirci non degni. Giove allor rispondendo, ed io farò (disse), che questo più non avvegna. Già, or malamente fannosi li giudizi. Imperciocchè (sog-

giunse) quelli che giudicati vengono si giudican vestiti, perchè ancor viventi; onde molti (e' dicea seguitando), i quali hanno anime malvagie, essendo involti nella veste di lor be' corpi e di lor chiara prosapia e di lor dovizie, quando ne succede il giudizio, molti eziandio testimoni si affollano a giurar per essi, che son giustamente vivuti. E da costoro abbagliati restan i giudici, e arroge che involti ei pur giudicano, aventisi occhi, orecchi e tutto il corpo che fa ombra all'anima e velo. Ciò tutto adunque, il proprio e l'inviluppo corporeo de' giudicati, lor ponendosi innanzi gl'impiglia. Per ciò da prima bisogna (disse) torre agli uomini la prescienza di loro morte; chè or l'hanno; e per cotesto ho già anche detto a Prometeo, che lor la tolga; e quindi nudi di tutte coteste cose uopo è che si giudichino, e per ciò morti; e nudo pur uopo è che sia il giudice, vale a dir anche morto, e che coll'anima mera sua contempli la mera anima di ciascuno, subito che sarà morto, orbo di tutti i parenti e poichè avrà lasciato in terra tutto quell'addobbo e fregio di vivo, affinchè giusto sia fatto il giudizio. Coteste cose già prima di voi io sapendo, ho istituito giudici i miei stessi fi-
524 gliuoli, due dell'Asia, Minosse e Radamanto, e uno dell'Europa, Eaco. Costoro dunque, poichè saran morti, giudicheranno in un prato, in un trivio, da cui parton due strade, una

all'isole Fortunate, e l'altra nel Tartaro; ed ivi quei che vengon dell'Asia saran giudicati da Radamanto, quei dell'Europa, da Eaco; a Minosse poi serberò il grande uffizio di dar egli la suprema sentenza, quando gli altri due si troveranno in qualche dubbio sospesi, affinchè il giudizio della via, giusto, quanto più si possa, si faccia.

Ciò è, o Callicle, quant'ho udito e ho per vero; e da sì fatti racconti cotesta chiosa mi par che segua. La morte, com'io stimo, non è che la mutua separazion di due cose, anima e corpo. Separati adunque l'uno dall'altro, non per questo ciascun di essi tien meno dell'abito e stato ch'ebbero entrambi, vivente l'uomo. Nel corpo, il suo proprio essere, suoi usi e accidenti, tutto in lui ancor si rilieva e distingue; così p. e. se uno da natura o da modo di vivere o da amendue ebbe in vita un corpo grande, di costui morto sarà pur grande il cadavere; e se tarchiato, sarà pur, lui morto, tarchiato il cadavere; e via del resto. Del paro, se uno costumava curar la chioma, di costui sarà pur chiomato il cadavere; e se uno fu mariuol da flagello, e, del suo vivente, ne recava intorno i segni e le margini per piaga di sferza o d'altro, tutto ciò dopo morte sarà ancor a veder nel suo corpo; e se alcun altro ebbe vivo le membra rotte o bistorte, cotesto medesimo apparirà anco in lui spento; in una parola, quale uno si sarà pro-

curato il corpo in vita, tale ei, per un certo tempo, o in tutto o in gran parte vedrassi eziandio serbarlo dopo la morte. L'egual pure, o Callicle, a me par ch'avvenga riguard'all'anima. In lei nudata appena del corpo, tutto diventa chiaro, e quel che tien da sua essenza e atti e affezioni, che in lei stampò l'uomo per amor od abito di cosa qualunque. Appena adunque vengon innanzi dal giudice, quei dell'Asia da Radamanto, egli facendoseli star di contro, l'anima di ciascheduno contempla, senza saper di chi sia, anzi spesso toccandogli quella del gran re[1] o d'altro re qualsivoglia o potente, nulla di sano vede essere in quella, ma essere tutta coperta di berze e rotta da cicatrici, quai
525 son gli spergiuri e le iniquità, dall'azion dell'uomo stampatevi dentro, e tutto in lei per cagion di bugia e di superbia essere bistorto e nulla diritto, perchè fuor della verità fu educata; onde che per cagion di mollizie, di protervia, di sfreno nell'opre sue, tutta scomposta e deforme la trova; e tal trovandola, la rilega di colpo e con ignominia nel carcere, ove giunta, dovrà portare la pena che ha meritato. A ciascun poi che paga la pena, da altri in ragionevol modo punito, si conviene o diventare migliore ed esser giovato egli stesso, o servir agli altri d'esempio, affinchè questi, vedendol patir

(1) Cioè quel della Persia.

quel che pate, migliori, per paura, diventino. Quei dunque, che in pagar la pena agli Dei ed agli uomini son eglino stessi giovati, son que' che colpe han commesso curabili; tuttavia, e in questo mondo e nell'altro, solo mediante dolori e pene possono giovati essere; chè liberarsi altrimenti dall'ingiustizia possibil non è[1]. Laddove quelli, che avran commesso i sommi delitti e per tali enormezze più curar non si possono, questi si fanno essere esempi agli altri, senza ch'eglino sian punt'oltre giovati, perchè incurabili; ma giovati però son altri, i quali li vedono, a cagion di lor colpe, patire per sempre tormenti i più grandi, dolorosi e spaventevoli, là nell'altro mondo sospesi nel carcere, quadri viventi, per servir di lezione e spettacolo a quegli ingiusti, che là di continuo pervengono. Del qual numero, se vero è il detto da Polo, affermo che anche Archelao sarà per esser uno, e così ogni altro tiranno che a lui somiglia. E credo pure che la maggior parte di coloro che là pendono come esempi ad altrui, siano tolti da quelli, che furon tiranni, re, potenti ed uomini che le lor città governarono; poichè son cotesti, che per lo potere che hanno, le iniquità più grandi e' commettono. E di ciò testimonia anche Omero, il quale ci ha

(1) Avvertasi qui il dogma cattolico del purgatorio; e nel periodo seguente poi quello dell'eternità delle pene nell'inferno.

ne' suoi canti rappresentato puniti per sempre nell'altro mondo, re e uomini in potestà, Tantalo cioè, Sisifo e Tizio; mentre nessun poeta ci rappresentò travagliato da grandi gastighi, come incurabile, Tersite nè altro, che in privato vivere fu malvagio; per ciò, i' stimo, che in grado non era di far colpe incurabili; ond'è stato ancor più felice di que' che in grado lo furono. E in fatti, o Callicle, del gregge de' potenti son gli uomini che diventan tutti mal-
526 vagi; non pertanto nulla impedisce, che anche fra costoro s'incontrin uomini buoni, e da esser sommamente ammirati son que' che 'l sono; poichè è difficile, o Callicle, è degno di grande lode viver giustamente, quando s'è in pieno poter di far male; e di questi son boni pochi. Tuttavia, sì qua che altrove, cen furono, e credo che anche per lo avvenire sarannovi uomini buoni ed insigni in cotesta virtù dello amministrare, secondo giustizia, ciò che sarà dato nella lor fede; ed uno appunto e molto anche fra gli altri Greci famoso, è stato Aristide, figliuol di Lisimaco; ma la maggior parte di coloro che hanno potenza, o caro, diventan tristi. Come dunque io diceva, quando a quel Radamanto tocca uno di questi tali, null'altro d'esso egli sa, nè chi nè da chi nato, ma sol sa che è un malvagio; e, ciò tosto veduto, il rilega nel Tartaro, dopo averlo segnato, se curabile od incurabile gli par ch'e' sia; e là

giunto e' si sobbarca alla pena che gli è dovuta. Per l'opposito poi un'altra volta vedend'egli un'altr'anima, che santamente e nella verità si è vivuta, sia di privato o di altr'uomo e in spezialità, il dich'io, o Callicle, di un filosofo, il qual durante la vita abbia sol fatto i fatti suoi, nè siasi cacciato a ritta e a manca per tutto, se ne rallegra e la manda nelle isole Fortunate. L'egual pure, dal suo canto, fa Eaco. Ognun de' due giudica con in mano una verga, mentre Minosse sovrintendendo sta in seggio solo, e tiene uno scettro d'oro, come l'Ulisse d'Omero dice averlo veduto,

> Strignendo in pugno un aureo scettro, all'Ombre
> Tenea ragion (1).

Io dunque, o Callicle, a cotesti racconti pienamente credo, e studio il modo di tutto mostrarmi dinnanzi al giudice coll'anima, più che possibil m'è, sana. Per la qual cosa, dato l'addio agli onori che i molti agognano, e indagando la verità, m'affaticherò in ogni maniera, non sol per vivere, ma anco, giunta la morte, morire più buon ch'i' possa. E, per quanto valgo, a questo io conforto eziandío tutti gli altri, ed alla mia volta te pur conforto, o Callicle, a darti a cotesto gener di vita e ausarti a cotesto certame, il qual, com'i' credo,

(1) Omero, Odissea, XI, v. 568.

è da preferire a tutti gli altri di questo mondo, ed alla mia volta pur ti rimprovero, perchè non sarai tu capace di recar aita a te stesso, quando verrà il tuo giudizio e si pronunzierà sul tuo capo quella sentenza, che pur or io ti narrava; ma giunto dinnanzi del giudice, il fi-
527 gliuol di Egina[1], tosto che ti avrà egli ghermito e a sè tratto, non men ch'io qua, e tu colà staraiti a bocca sparata e t'irà 'l capo a giro, e forse qualcun ti stamperà ignominiosamente uno schiaffo alla guancia e ti avvolgerà in ogni mota di spregi.

Forse coteste cose tu crederaile un mito, qual racconterebbe una vecchierella, e le sbeffi; certo lo sbeffarle non faría maraviglia, se, in qualche modo indagando, potessimo noi scontrarne di migliori e più vere. Ma or tu 'l vedi, che di tre che voi siete, sebben i più sapienti dell'odierna Grecia, tu, Polo e Gorgia, tuttavia non trovate modo per dimostrare, che si debba menare un'altra vita fuor questa, la quale certo sarà per giovarci anco là iti, ma fra tanto ragionar ch'abbiam fatto, tutti gli altri propositi essendo rimasti confutati, questo solo sta immoto, cioè ch'uno guardar si debbe più dal far ingiustizia che dal riceverla; e soprattutto procurar, sì in pubblico come in privato, di essere

(1) Cioè Eaco, figliuolo di Giove e di Egina, e re di quest'isola; giudicato il più santo di tutti i Greci. Vedi Plut., Vita di Teseo; e Isocrate nell'Evagora.

veramente buono, non di parerlo; e se alcuno sarà in qualcosa malvagio, punir si debbe; e che, dopo lo essere giusto, secondo bene è il diventarlo, pagandone col castigo la pena; e che ogni piacentería, sì verso noi che verso altri, sì verso pochi che molti, si debbe fuggire, e usar così l'oratoria e facoltà ogni altra qualunque, sempre pel giusto. Per la qual cosa, se a me tu credi, seguimi per questa strada, la qual ti mena ad esser, vivo e morto, felice, com'è la ragion del discorso; e lascia pur, ch'alcun ti sbeffi da stolto, e, ove il voglia, villanamente t'insulti, e, per Giove, senza paventare lasciagli anco darti cotesto disonorato schiaffo, chè non ne patirai verun male, se praticando virtù, sarai veramente buono ed onesto; e quindi, poichè in tal modo l'avremo noi in comunion praticata, se ci parrà convenevole, allor finalmente porrem mano ai negozi della politica, o che altro ci paia risolveremo, essendo noi, a risolvere, in migliore stato allora che ora. Imperciocchè ella è vergognabil cosa, che mentre noi, s'è nello stato, ch'almen par ch'or siamo, ci vantiam tuttavia, come se qualche gran cosa fossimo; quando noi che intorno alle stesse cose e pur del più alto rilievo non serbiam salde mai le nostre sentenze. Quanto siam poveri di culto e costume! Del presente dunque discorso, ch'or s'è illustrato, come di duce serviamci, il qual c'insegna lo miglior modo

di vita esser cotesto, in pratica di giustizia e d'ogni altra virtù vivere e morire. Questo sì fatto discorso dunque (confortandovi pur anco gli altri) orma ad orma seguiamo; non quello, cui tu mi conforti, tu che gli hai fede, e non vale, o Callicle, un buffo di vento.

IL CRATILO

ARGOMENTO

DEL CRATILO

Due solenni questioni intorno all'origine della lingua toglie ad esaminare Platone in questo dialogo; se cioè i vocaboli o i nomi abbiano in sè da natura lor propria ragione, o veramente se retto sia il nome che da chiunque a cosa qualunque vien posto. Cratilo segue la prima sentenza: Ermogene la seconda. Platone ammette alcun che di vero in amendue, sebben apertamente nol dica e le confuti anzi tuttadue. Pertanto facendo capo dalla seconda, in persona di Socrate, così contro di Ermogene la argomenta. Il nome parte è del discorso. Or potendosi tenere discorso vero e falso, chiaro è che sia possibil dir anco un nome vero ed un falso. Se dunque la sentenza di Ermogene stesse vera, che ogni nome da chiunque posto

a qualunque cosa sia retto, deriverebbe che tutti i nomi, sì veri che falsi, sarebbono del pari retti, e che la cosa medesima potrebbe aver nomi altrettanti, quanti individualmente dagli uomini le fossino posti, e che tosto anzi gli avesse, che que' sopr'essa li pronunciassero. Inoltre, se le cose non han già sol esse una stabilità lor propria da natura (contro il dir di Protagora, esser elle a mo' ch'a noi paiono; giacchè se così fosse, non potrebb'esser uno più sapiente di un altro); ma stabilità pari ad esse han pure le azioni loro, per modo che, se uno p. e. ha da tagliare una cosa, per rettamente ciò fare, ei non la dee tagliare a capriccio suo, ma nel modo che la natura della medesima richiede di tagliarla e che taglisi e con quello con che debbe tagliarsi; così pur segue che il nominare le cose, send'un'azione, noi non le dobbiamo nominare a libito nostro, ma nel modo che la lor natura richiede di nominarle e che nomininosi e con che debbonsi nominare. Arroge, che se il giudicare poi di quello con che fassi una cosa, cioè del suo stromento, se sia ben fatto, non pertiene all'artefice che lo fa, ma a colui che ne usa a modo (giacchè il giudicar di un pettine se sia ben fatto e acconcio al tessere, non pertiene a falegname, ma a tessitore, e il giudicar di una nave, di una cetra, se sian ben fatte, non pertiene ai loro fabbricatori, ma a

piloto e a citarista); così pur segue, che il giudicare del nome di cosa qualunque, se sia ben fatto, cioè se la indichi ed insegni veramente, non pertenga a chiunque nè a chi lo pone, ma a colui che a modo ne usa, al dialettico; e per conseguenza rimane chiaro che il porlo non è opra di chiunque, ma di solo colui, che ragguardando al nome che in ispezie a ciascuna cosa da natura conviene, colle lettere e colle sillabe è in grado di render l'idea del medesimo.

A questo discorso non sapendo Ermogene che rispondere, prega Socrate, che voglia spiegargli e fargli conoscere cotesta ragione, che il nome ha in sè da propria natura; e quindi soggiugnendogli ch'ei non ammettendo la sentenza di Protagora, esser le cose come paiono a ciascuno, non poteva tener vero quello che in virtù di tal opinione Protagora affermava dei nomi, Socrate allora il conforta a ricorrere ad Omero, il quale distingue nelle cose stesse i nomi ad esse dati dagli Dei da quelli dati dagli uomini; avvegnachè gli Dei chiamino le cose con nomi, che ad esse rettamente convengono. E così movendosi a spiegare Socrate, secondo Omero, come ad Astianatte, Ettore, Oreste, Agamemnone, Atreo, Pelope e Tantalo bene stieno que' nomi ch'hanno, dalla menzione di quest'ultimo naturalmente viene condotto a spiegar la ragione del nome pur del suo padre,

cioè di Giove, e quindi sale a quello di Saturno e di Urano. Intanto rispetto ai nomi che sono posti agli uomini ed agli eroi, egli avverte di non doversene troppo fidare, perchè molti di essi, dic'egli, sono stati presi da que' de' propri progenitori, o sono stati posti secondo gli auspici e voti per loro, come Eutichide, *fortunato*, Sosia, *salvato*, ecc., e per ciò dando l'addio a tali nomi, passa a spiegare quelli delle cose che sono sempre nello stesso modo ed immutabili, vale a dire ai nomi Dii, demoni, eroi, uomini, ed al nome corpo ed anima, dai quali l'uomo è composto. Ma desideroso Ermogene, nel modo che aveva inteso la ragione del nome di Giove, di saper anche quella del nome degli altri Dei, Socrate, dopo aver formalmente protestato, che per riguardo agli Dei, affatto nulla di loro ei sapeva nè con quai nomi tra loro si chiamassero, nondimeno dice, che si accingeva a dar la spiegazione di tai nomi, secondo l'opinione ch'ei credeva avere avuto gli uomini nel porre i nomi ai medesimi; e così fra questi pel primo comincia da quello di Vesta.

Il nome per esser retto, come si disse, bisogna ch'esso abbia una certa natural convenevolezza con quello ch'ei nomina; per dunque conoscere se un nome sia retto e stia bene colla cosa da esso nominata, bisogna pur conoscere l'essere della cosa medesima. Or intorno all'es-

sere delle cose, due erano le opinioni ai tempi di Socrate e di Platone; l'una degli Eraclitiani, che credevano le cose esser sempre in moto; l'altra degli Eleatici, i quali opinavano, che fossero sempre in riposo. Secondo il proprio sistema ciascuno spiegava pure i nomi; onde Socrate, nel dar l'etimologia del nome Vesta, riferisce anche la sentenza di queste due scuole filosofiche dicendo, che gli Eleatici il nome di Vesta, Ἑστία (Hestia), perchè, second'essi, in antico in vece di οὐσία (ousia), *essenza*, *entezza*, si diceva anche ἐσία, *esia*, il derivavano da εἶναι (einai), *essere;* mentre gli Eraclitiani, prendendolo per sinonimo di ὠσία, *osia*, il derivavano da ὠθεῖν (othein), *cacciare*, *spingere*. Dopo questo passa ai nomi degli altri Dei, e quindi a quello del sole, della luna, delle stelle, della terra, dell'aria, delle stagioni e dell'anno; e quantunque la maggior parte di questi paia spiegarli secondo il sistema di Eraclito; tuttavia havvene alcuno, la cui spiegazione può anche convenire al sistema degli Eleatici; finchè venendo ai nomi della prudenza, scienza, sapienza, giustizia, fortezza, virtù, vizio, ecc., e a quelli della tristezza, del diletto e a tanti altri, quasi tutti ei li spiega un po' lepidamente ed ironicamente, ridendosi degli Eraclitiani, col riferire tutto al loro modo, come se le cose fossero sempre in moto.

Ma questo modo di dichiarar la ragione de'

nomi, come facevano gli Eraclitiani, semplicemente per mezzo di una superficiale e successiva decomposizione de' medesimi in altri nomi, non appagava intieramente Socrate. Imperciocchè, dice egli, se uno interroga intorno alle parole, da cui è composto un nome, e poi di nuovo intorno a quelle, da cui sono composte queste medesime, e così continua sempre oltre ad interrogare, è necessario venire alla fine ad una parola, la quale non si può più decomporre, e di cui nulla più sappia quegli che ha a rispondere. D'altra parte però se uno non sa dar la ragione de' primi nomi, non sa certo darla de' derivati, che si debbono spiegare per mezzo de' primi. Per la qual cosa a rintracciar la ragione de' primi nomi ei si fa nel seguente modo. I nomi tutti, sì primi che derivati, debbon dichiarare come veramente ciascuna cosa è. Ora se noi non avessimo nè voce nè lingua, e dovessimo indicare le cose, certo, come i muti, colle mani e col capo e con tutto l'altro del corpo noi tenteremmo di significarle, elevando le mani verso del cielo per indicar quel che è alto e leggiero, e per l'opposito abbassandole verso terra per indicar quel che è basso e grave. Dal che rettamente ei conchiude che il nome per esser retto, cioè per poter indicare come veramente una cosa è, dee pur anco essere un'imitazione, che la voce fa di quella cosa, ch'uno per mezzo della voce toglie ad imitare onde

nomarla; tal che come la pittura imita la figura e il color delle cose, la musica il loro suono, così l'arte del nominare imita la loro essenza per mezzo di sillabe e lettere. E per dimostrare poi come per mezzo di sillabe e lettere uno possa ciò fare, oltre al distinguere egli le lettere in consonanti e vocali e semivocali ecc., ei fa pur osservare in molte di esse un valor loro proprio, facendo avvertire nell'elemento *r* il valore d'indicare il moto e ciò che è aspro e duro, nell'elemento *l* quello d'indicar ciò ch'è liscio e molle, e così un proprio valore dà egli a molte altre lettere. E di questa cognizione pertanto intorno al valor delle lettere, come anche della cognizione della natura delle cose fornito lo istitutore de' nomi, afferma Socrate, che in quel modo, che i pittori per render l'immagine che vogliono effigiare, or adoprano un colore or un altro ed or ne mescolano molti insieme, così egli nel far ciascun nome per ciascuna cosa, adoperando l'elemento or di una lettera or di un'altra ed or mescolandone più insieme, secondo che l'immagine della cosa ch'ei voleva nominare pareva richiedere, abbia formato i primi nomi; e quindi da questi primi, sempre coll'imitazione per mezzo di sillabe e lettere, abbia pur composti tutti gli altri, e che questa sia la vera ragion de' nomi.

Secondo un tale ragionamento pare che So-

crate, che è quanto dir Platone, propenda per la sentenza di Cratilo, il quale affermava, avere gli esseri in sè da natura la ragion del loro nome. Nondimeno non esser tutti i nomi rettamente posti conforme alla natura delle cose, che nominano, il dimostra poi nel seguente modo. Il nome, dice egli, è uno stromento, il qual si fa per indicar e insegnar le cose come veracemente sono. Or ogni stromento suppone un artefice; e buono essendo quello che è fatto da un buon artefice, e cattivo quel che è fatto da un cattivo, ne segue che anche i nomi saranno altri bene, altri mal fatti. Cratilo pretende che tutti i nomi, come tali, cioè in quanto son nomi, son tutti ben fatti e retti; per modo che se uno dà a qualcuno il nome che non gli conviene, costui parrà sì ben averlo, ma esso appartiene propriamente a colui, la cui natura viene dichiarata dal nome. Dunque se tutti i nomi sono retti, ripiglia Socrate, non più anco si potrà dire il falso. No, non si può dire il falso, soggiugne Cratilo, perchè dire il falso è dir quel che non è; or quel che non è, non si può pensare nè dire. E che dunque, replica Socrate, fa colui che ti chiamasse o ti salutasse col nome di Ermogene, mentre che tu sei Cratilo? costui non chiamerebbe, non saluterebbe te, ma un altro? direbbe egli qualche cosa o direbbe nulla? Costui, risponde Cratilo, non farebbe altro, ch'un van

romore colle labbra. Socrate allora per maggiormente annodarlo ricorre di nuovo ad un'altra prova. Il nome, dice egli, secondo quel che da noi si è ammesso, è una imitazione, la quale si fa per mezzo delle lettere e delle sillabe, come la pittura imita coi colori; e per ciò in quel modo che la pittura, se, nello effigiare le cose, vi adatta i convenienti colori, effettua bene e belle le loro immagini; così pure l'arte del nominare, se per mezzo delle lettere e delle sillabe imitando l'essenza delle cose, saprà ad esse adattare tutto quello che conviene e che loro è simile, bella ne effettuerà l'immagine; che se no, effettuerà sì bene un'immagine, ma non già bella, per conseguenza i nomi ch'essa fa, gli uni saranno ben fatti, e gli altri no. Cratilo a questo energicamente si oppone, dicendo che se in un nome si muta, si traspone, o si toglie o si aggiugne una lettera, non solamente non iscriviam bene tal nome, ma non lo scriviamo affatto, anzi esso diventa subito un'altra cosa che il nome. Socrate concede ciò aver luogo ne' numeri, a' quali se uno toglie od aggiugne un'unità, subito diventan essi un altro numero da quel che eran prima, ma non già nelle qualità e nelle immagini delle cose; poichè se le immagini dovesser aver tutto quello che ha la cosa di cui son immagini, non sarebbero più immagini, ma rimarrebbero la cosa stessa di cui elle appunto sono le immagini;

e per ciò neanco i nomi debbono aver tutto quel che ha la cosa di cui sono nomi, nè esserle in tutto e per tutto simili; perchè, se così fosse, ne avverrebbe, che gli esseri sarebbero tutti doppi, e non si saprebbe più dire qual fosse proprio la cosa e qual solo il nome. Per la qual cosa a giudicare se un nome sia ben fatto, basta che in esso si trovi il tipo della cosa di cui esso è nome; e quantunque si debba concedere, che più retti e belli sian que' nomi, che per la gran parte son composti di lettere convenienti; tuttavia non si può sostenere, che un nome, il quale non abbia le lettere simili alla cosa che nomina, non possa indicare la medesima. Ed in conferma di questo Socrate adduce il nome σκληρότης (sclerotes), *durezza*, nella cui composizione in vece di entrarvi il ρ, *r*, il cui valore è appunto d'indicare ciò che è duro e aspro, v'entra anzi il λ, *l*, che indica tutto il contrario, ciò che è molle e liscio; nondimeno quand'uno il pronuncia, tutti sanno quello ch'ei vuole dire e quello ch'egli ha in mente; così che fa pur d'uopo conchiudere, che le cose s'indicano non solo per mezzo dell'imitazione delle medesime, che si fa colle lettere e colle sillabe, ma ancora per mezzo dell'uso e della convenzione.

Che se dunque tutti i nomi non son posti convenientemente secondo la natura della cosa che nominano, ei si vede quanto senza fonda-

mento affermasse Cratilo, tanta essere la somiglianza tra essi e quelle, che chi conosce i nomi conosce anche le cose. Del resto, anche dato, continua Socrate, che per mezzo de' nomi si possano conoscere le cose; tuttavia essendo essi, anche quelli che rettamente conforme la natura delle cose sono posti, solamente immagini delle medesime, il miglior modo di conoscerle sarà investigarle per esse, una per l'altra a vicenda, se a sorte cognate sono, e ciaschedùna per sè, e così venirle a contemplare nella verità loro, e non solo nelle loro immagini. Intanto come questa verità, questa cognizione si possa conseguire lasciando ad investigare un'altra volta, pel presente ei si contenta di far vedere, che qualcosa di stabile e fermo è nelle cose, e che oltre ad esservi p. e. un viso bello, ei v'ha poi un bello in sè, che non è passeggiero nè soggetto a movimento o flusso, ma immutabile e sempre lo stesso; pel che rettamente conchiude dicendo, che non retta gli pareva la sentenza di Eraclito, il quale voleva che tutto fosse in continuo flusso. Cratilo però alle ragioni di lui non si acqueta, onde Socrate il prega, che più attentamente volesse ancora esaminare la cosa, e, quando gli venisse fatto di trovare la verità, si piacesse di fargliene partecipe.

Così termina il dialogo, dal quale si vede, come già in principio di questo argomento di-

cevamo, che Socrate, e nella sua persona Platone, quantunque confuti la sentenza di Ermogene e quella di Cratilo, nondimeno, ancorchè espressamente nol dica, molto di vero ei riconosce in amendue, anzi le rettifica. In fatti, se concede a Ermogene esser lecito agli uomini porre nomi alle cose; non gli concede però ciò essere lecito a tutti, com'ei pretendeva, ed afferma non potersi porre a capriccio, se hanno ad essere ben posti, ma richiedersi un'arte, e per ciò esser opra di solo colui, che è in istato di rendere per mezzo del nome l'idea della cosa che vuol nominare; come dall'altra parte, se ammette con Cratilo avere i nomi da natura lor ragione, non conviene però che tutti sieno rettamente posti e stieno a capello; e se pur gli concede migliori essere i nomi che per mezzo di lettere e di sillabe esprimono la natura delle cose che nominano; tuttavia non gli consente, che assolutamente non abbiansi a chiamare nomi quelli che non sono così formati; giacchè l'esperienza ci dimostra esservi nomi, i quali, senza che abbiano alcuna lettera simile o corrispondente alla natura della cosa da lor nominata, per via del solo uso noi veniamo posti in grado di ottimamente intenderli e riferirli a cose, che non hanno punto di simile co' medesimi.

Chi è versato nella lettura delle opere di Platone facilmente si persuaderà, che questo divino

scrittore ne' suoi dialoghi congiugne quasi sempre all'ideale il pratico. Nel Fedone p. e., oltre all'addurre le prove dell'immortalità dell'anima umana, scopo suo fu pur anco di rappresentarci il quadro del filosofo morente; nel Gorgia, oltre lo scopo di far vedere i difetti dell'oratoria politica e sofistica, ebbe pur anco quello di far la difesa di se stesso, perchè non si fosse dato alla vita pubblica; noi dunque ora nel Cratilo dobbiamo pure investigare, se egli oltre al dimostrare, che la vera origine e ragion de' nomi non si dee derivare nè dalla stessa natura sola nè dal solo arbitrio umano, abbia pur avuto intenzione di dimostrare ancora qualch'altra cosa pratica. Erano ai tempi di Platone intorno allo essere delle cose, come abbiam già detto, due sentenze, l'una degli Eraclitiani, i quai credevano ch'esse fossero in un continuo flusso o moto; e l'altra degli Eleatici, i quali opinavano, che fossero sempre in riposo. Ciascuna di queste due scuole (come tutti in ogni tempo, e come anche vediamo aver fatto il nostro Vico), per confermare le loro dottrine, i loro sistemi, ricorrevano all'etimologie delle parole, credendo in queste trovare la ragione di quelli. Ma, quantunque lo studio delle etimologie talora conduca alla cognizione delle cose, Platone tuttavia non vi aveva molta fede, sì perchè ne' nomi stabiliti a sorte dall'uso e dalla consuetudine, di rado e forse quasi mai è possibile

trovar la loro ragione e la verità di quello che nominano; sì perchè nemmanco sulla strada più vera e più sicura ci mettono quelli, che dall'ingegno e dalla potenza umana fur posti. Imperciocchè chi pose i primi nomi alle cose, com'egli dice, li pose, quali credeva che queste fossero; or s'ei non aveva una retta opinione delle cose, e ad esse pose i nomi secondo l'opinione ch'ei n'aveva, noi rimarremo ingannati, se il seguiremo. Per far vedere adunque in che vano e fragile fondamento si appoggiassero le scuole filosofiche che così facevano, e metter in chiaro l'insufficienza di questo loro metodo per venire alla cognizione delle cose, Platone in questo dialogo facendo una lunga esposizione di etimologie, sebben acute ma strane, di cui molte forse raccolse da varii libri, mise in ridicolo l'abuso di tale studio, validamente dimostrando, che le cose debbonsi piuttosto conoscere per mezzo d'esse medesime, che per mezzo de' nomi, che sono soltanto una loro adombrazione; e così, come metodo a ciò acconcio ed efficace, colloca poi egli alla fine del dialogo, come opposta diametralmente alle opinioni degli Eraclitiani, la sua dottrina delle idee.

Che se a questo avessero badato certi eruditi[1], non mai avrebbero creduto che Platone

(1) Proclo spezialmente fra gli antichi, e fra i moderni il Menagio, *ad Diogen. Laert.*, pag. 149, e il Tiedemann, *Argum. dialogg. Plat.*, pag. 84 e seguente.

passasse per buone e solide tutte le etimologie, che espone in questo dialogo. E nel vero, ancorchè sia difficile il distinguere dappertutto quello ch'ei dice per gioco e quello che dice da senno; tuttavia al veder, che nello spiegar la ragione de' nomi di Teti, di Poseidone (Nettuno), di Demetra (Cerere) e d'altri, ei lascia le etimologie prossime e ovvie, e in vece ne arreca delle rimote, anzi talvolta ne inventa delle strane e bizzarre, spezialmente quando adduce quella oltremodo ridicola di Dioniso (Bacco), niun certo può disconoscere ch'ei non ischerzi. Arroge, che il protestar egli, per bocca di Socrate, che quello che per riguardo all'etimologia de' nomi dichiarava, il diceva non come cosa sua propria e che sapesse, ma come cosa che teneva per ispirazione della musa di Eutifrone, ognuno avrebbe dovuto accorgersi o almen sospettare, che Platone non poteva far buono tutto quello che per ispirazione della musa di questo sciocco e superstizioso fanatico ei diceva. Per la qual cosa lo Schleiermacher è di parere che Platone avesse in mira di beffarsi in questo dialogo di Antistene; ma, oltre che molte cose in esso occorrono che malamente si potrebbero attribuire a questo filosofo Socratico, come rettamente osserva lo Stallbaum, ei si dee ancora avvertire che gli studi di Antistene erano piuttosto dialettici e retorici, che grammatici, e non si trova documento veruno,

il qual ne accerti ch'ei si occupasse anche della ragione de' nomi. E se poi non si può assolutamente negare, che nelle sue giocose etimologie abbia pur egli avuto in mira Prodico, perchè questi nel dar la ragione della differenza de' nomi, di necessità spesso doveva anche spiegarne le etimologie; scopo suo però fu piuttosto di beffarsi di tutti que' filosofi, che, come abbiam detto, nelle etimologie de' nomi credevan trovar confermati i loro sistemi, e spezialmente di mettere in canzone i sofisti, che in coteste arguzie ponevano molto studio e tanto si dilettavano, i quali appunto egli dileggia, quando ironicamente spiegando il loro nome, afferma che significa *eroi.* E in fatti che Protagora molto attendesse anche all'interpretazione degli scrittori spezialmente poeti, abbiam già veduto nel dialogo del Protagora, intitolato dal suo nome, nel quale insieme con Prodico ed Ippia ed altri espone a Socrate il suo sentimento intorno ad un passo oscuro d'una canzone di Simonide. E che, oltre all'aver lasciato precetti intorno alla retorica, come ci attesta Cicerone nel Bruto, 12: « scriptae fuerunt et paratae a Protagora rerum illustrium disputationes, quae nunc communes appellantur loci, » molto pure si occupasse intorno alla proprietà de' nomi e della collocazione delle parole per rendere bella l'elocuzione, lo afferma lo stesso Platone nel Fedro, pag. 267. C, ed Aristotele nella Retorica, lib. III,

cap. 5; non è dunque maraviglia, che della origine e ragione de' nomi abbia pure disputato. Questo pare chiaramente indicato nel Cratilo, alla pag. 295 (Stef. 391. C), anzi da quel, che ivi dice Ermogene, sembra che tal questione facesse parte del suo libro *della Verità*, περὶ Ἀληθείας, come vedremo. I seguaci di cotesto sofista adunque sono quelli, contro de' quali è diretta spezialmente l'ironía e lo scherzo di questo dialogo; poichè cotesti sono quelli, che, come il loro maestro Protagora, approvando la sentenza di Eraclito, il quale stabiliva, che tutte le cose perpetuamente scorressero, come un fiume, avevano ad essa accoppiata la loro, cioè che l'uomo fosse la misura di tutto e che le cose fossero come a lui appariscono; e per ciò credendo che tutto continuamente fluisse e che i nostri sensi a questa mutazione delle cose si accomodassero in guisa, che sempre esse fossero come a loro apparivano, venivano pur a credere tali essere i nomi delle cose, quali dal senso e dall'intelligenza di ciascheduno venivano percepiti, cioè naturali. Da questo si vede che in cotesti Eraclitiani-Protagoristi non si debbono comprendere, gli antichi e veri seguaci di Eraclito, ma solo i posteriori, che, materialmente intendendo Eraclito, facevano una cattiva e falsa applicazione de' suoi principii. E se dunque di tutte le sette filosofiche, come sappiamo, era anticamente costume di riferire i loro si-

stemi ai sapienti più antichi e spezialmente ad Omero, non dee dunque far maraviglia, se i detti nuovi Eraclitiani-Protagoristi, chiamati appunto Omeriani da Platone nel Teeteto (pag. 179. E), tentassero pur di derivare le loro spiegazioni e interpretazioni de' nomi da Omero ed anche da Esiodo, e se in questo dialogo conforti poi Socrate Ermogene, se non ammetteva la verità di Protagora, a ricorrere ad Omero, e se quindi egli pure, secondo questo poeta, gli faccia parecchie spiegazioni de' nomi.

Il Cratilo, interlocutore di questo dialogo e da cui anzi lo stesso dialogo s'intitola, Aristotele (*Metaph.* I, 6), Apuleio (*de dogm. Plat.*, p. 2), e Diogene Laerzio (III, 6), narrano essere stato, prima di Socrate, maestro di Platone, e che gli abbia insegnato le opinioni e dottrine di Eraclito. L'Ast però (*Platons Leben und Schriften*, pag. 19) opina, che il Cratilo interlocutore del presente dialogo sia diverso dal Cratilo che fu maestro di Platone, affermando non altro potersi raccogliere dallo stesso dialogo, se non che il Cratilo, ivi interlocutore, era seguace di Eraclito, e non già che sia stato maestro di filosofia e che abbia avuto Platone per discepolo; e per ciò pretende non esser probabile, se così fosse, che Platone l'avesse messo così in canzone senza riguardo veruno. Questa sentenza a noi non pare di gran momento; poichè noi non abbiamo sufficienti argomenti

per poter credere, che due siano stati i Cratili, amendue filosofi e della scuola di Eraclito, onde poter dubitare qual di loro sia stato maestro di Platone. D'altra parte, Aristotele, Apuleio e Diogene Laerzio avevan certo notizia e del Cratilo maestro di Platone, e del Cratilo interlocutore di questo dialogo; non avendogli essi distinti, rimane chiaro che sì quello che questo sono il medesimo Cratilo. Per riguardo poi a quello, ch'ei dice non esser probabile, che Platone abbia messo in canzone così ingratamente il suo maestro, noi facciamo osservare, che Platone non gli fa dire da Socrate alcuna cosa dura, anzi l'ironía, che regna nella esposizione delle etimologie, è pur così coperta, che può anche sfuggire a non mediocri ingegni. Volendo Platone render conto, perchè si fosse scostato dalle opinioni eraclitiane del suo primo maestro Cratilo, ed avesse poi seguito quelle di Socrate, ei non poteva più giurare in verbo del suo primo maestro Cratilo, nè rappresentarcelo superiore a Socrate nelle ricerche e discussioni didattiche, ma sì bene rappresentarcelo, come veramente egli era, e cercar, per quanto poteva, di farci conoscere il modo diverso dell'esposizione scientifica d'amendue, come anche intieramente il loro carattere. Per questo appunto Platone non si contenta già di far abbattere da Socrate in questo dialogo le opinioni, che Cratilo aveva intorno alla ragion

de' nomi, ma il fa udire ancora una lunga filastrocca di spinose etimologie, che Socrate espone ad Ermogene, la quale se par essere un dileggio verso coloro a cui viene fatta, non è però fuor di proposito, perchè Cratilo era così dato alle dottrine di Eraclito, che tutto contento ed incantato beccava qualunque cosa gli fosse detta in confermazione di quelle, e tanta era la sua ostinatezza in quel che sosteneva, che dicendogli Socrate alla fine del dialogo migliore essere il metodo di conoscere le cose per mezzo di esse stesse nella verità loro, che solamente per mezzo delle loro immagini, cioè per mezzo de' loro nomi, a tal patente ragione ei non si arrende ancora.

L'altro interlocutore del dialogo, anzi il primo che entra in discorso con Socrate, è Ermogene, figliuolo d'Ipponico e fratello di Callia. Anche questo afferma Diogene Laerzio (nel luogo citato) essere stato maestro di Platone nelle dottrine della scuola di Elea. Ma questa asserzione viene rigettata dall'Ast (nell'opera citata, pag. 20), e dal Groen Van Prinsterer (*Prosopographia Platonica*, pag. 225), il qual ultimo crede, e con lui concorda lo Stallbaum, che il testo di Diogene Laerzio sia stato corrotto da un ignorante, il quale abbia intruso il nome di Ermogene dopo quello di Cratilo, nell'opinione, che siccome de' due rappresentanti delle due diverse scuole, quello della Era

clitiana, Cratilo, era stato maestro di Platone, così il fosse anche stato quello dell'Eleatica, Ermogene. A questo aggiungasi ancora, che Aristotele ed Apuleio, i quali affermano essere stato Cratilo istitutor di Platone, ciò non dicono più di Ermogene. Altro è che questi fosse seguace delle dottrine degli Eleatici, altro è che in esse abbia pure istruito Platone; giacchè trattandosi di un fatto, sì per istabilire la sua verità, come per abbatterla, è del tutto necessaria una prova positiva, la quale, quando manca, è nullo tutto ciò, che pro o contra da qualunque si dice. Per la qual cosa, se l'unica e dubbia autorità di Diogene Laerzio non si dee tenere da tanto per farci credere vero tal fatto, neanco per negarlo pare a noi esser sufficiente la prova negativa dello Stallbaum e del Groen Van Prinsterer, i quai dicono, il poco ingegno e la poca dottrina di Ermogene essere un argomento bastante a far sì, che niuno il possa creder essere stato maestro di Platone. Imperciocchè come veramente stesse di dottrina Ermogene, non è poi cosa facile a dichiarare, stante che il merito scientifico degl'interlocutori, che Platone mette ne' suoi dialoghi in iscena, non si dee giudicare dal grado, in cui egli ce li rappresenta e ce li fa parlare; giacchè quando si tratta di coloro ch'ei vuol confutare, ei fa da loro anche dire cose strane ed assurde, le quali essi mai non sognarono, ma

ch'egli però dalle loro dottrine deduce, per sempre far maggiormente spiccare il contrasto della verità, ch'ei difende. D'altra parte poi, se si dovesse giudicare da questo dialogo, pare che per niuna parte Ermogene la ceda a Cratilo. E nel vero, per non dire che la discussione, fatta in principio tra Ermogene e Socrate, è sottile anzi che no, e suppone in Ermogene un non mediocre ingegno, bisogna avvertire che la lunga esposizione delle etimologie secondo il sistema di Eraclito, è diretta a mettere in canzone non altri, che coloro che tal sistema seguivano; e per ciò pare anzi che d'ingegno un po' tardo ben si potrebbe tacciare Cratilo, che non mai in udirle di tal corbellería s'accorga, ma non Ermogene, il quale, udendole, scorgendo per mezzo di esse beffarsi Socrate dei seguaci delle dottrine di Eraclito, veniva sempre più confermato in quelle contrarie degli Eleatici, ch'ei sosteneva. Del resto ch'Ermogene non pigliasse tutte per vere le etimologie di Socrate, non solo si vede da quello, che in udirle non mai egli fa alcun segno d'ammirazione o di contentezza, come se fosse giunto alla cognizione di qualcosa grande e nuova, ma nemmanco di piena approvazione; giacchè, appena che ha udito l'etimologia di un nome, senza più, quasi sempre passa subito a interrogar Socrate di quella di un altro, e se talor mostra d'averne per buona alcuna, la sua con-

cessione però è limitata, contentandosi di dire a Socrate, *Pare che un po' ci tocchi* o *ci cogli ecc.*, Φαίνει, κινδυνεύεις o δοκεῖς τι λέγειν. Ma, che ancora? Che Ermogene più per curiosità e diletto che per altro, se ne stesse ad ascoltar l'esposizione delle etimologie di Socrate, argomento certo n'è, ch'ei pure celia collo stesso Socrate, come (per non citar altri luoghi) quando udita l'etimologia del nome ἐνιαυτός, *anno*, ironicamente gli dice, che aveva già fatto molti passi nella sapienza, e spezialmente quando Socrate, nello spiegare il vocabolo βλαβερόν (blaberon), *nocevole*, dicendogli che propriamente si dovrebbe chiamare βουλαπτεροῦν, *boulapteroun*, ei gli soggiugne che all'udirlo pronunziar così bel nome, gli pareva veramente che zufolasse il preludio dell'aria di Minerva.

Il timore e la superstizione, che dà a divedere Socrate in questo dialogo, nel protestare che per riguardo agli Dei e ai loro nomi, ei punto non ne sapeva, ma che solo diceva quello che ebbero in opinione gli uomini in porre loro i nomi, indicano manifestamente, che l'Eutifrone, per ispirazione della cui musa, ei dice tenere le spiegazioni, che dà dei nomi, è quello, da cui è pure intitolato un dialogo di Platone. Così appunto opinano l'Ast e lo Stallbaum. Quest'uomo è il tipo della leggerezza e della superstizione; ei si vantava di saper meglio che alcun altro le cose divine, e tanto era il suo

entusiasmo, come dice egli stesso[1], quando di esse parlava e mandava fuori i suoi oracoli, che eccitava il riso e pareva maniaco. Verisimilmente dunque nell'interpretare la mitologia degli antichi poeti e spezialmente di Omero, e nel cercar la ragion de' nomi degli Dei e nel darne la spiegazione, vi poneva molto studio e vi metteva pur lo stesso entusiasmo e furore, come nel mandar fuori gli oracoli. Forse sarà anche stato della scuola di Eraclito. Onde piacevole e grazioso pare lo scherzo di Platone, in far per bocca di Socrate dar l'etimologia de' nomi a Cratilo, il qual non era men entusiasta e maniaco in beccar ciò, che parevagli confermare le sue dottrine eraclitiane (giacchè, quanto a Ermogene, egli stava, come abbiam veduto, a udirle più per curiosità e diletto, che per altro); mentre così facendo Platone, a chi era di perspicace ingegno dava, per mezzo dell'ironía, a divedere, che a lui non andava a grado, anzi disapprovava il poco ragionevol modo degli Eraclitiani, nello spiegare i nomi e nel pretendere di trovare quasi in ciascun verso di Omero qualche cosa di oscuro e misterioso, togliendovi quel suo proprio colore, semplice e naturale.

In qual tempo sia stato composto questo dialogo da Platone, e qual loco gli si debba as-

(1) Vedi il dialogo intitolato Eutifrone, pag. 3. B. C.

segnare nella serie delle opere platoniche, rimane ancora a vedere. Lo Schleiermacher il pone dopo il Teeteto, il Menone e l'Eutidemo, e pretende che debba servire di compimento a quel primo; ma ognun vede che l'argomento della scienza, che trattasi nel Teeteto, non viene ampliato nè discusso nel Cratilo; anzi tutto il contrario, quel che affatto alla fine del Cratilo è appena indicato, viene poi diffusamente discusso nel Teeteto; chiaro dunque egli è, che questo il dee seguire e non precedere. L'Ast il colloca non solo dopo il Teeteto, ma anche dopo il Sofista, il Politico e il Parmenide; anzi crede che il Cratilo faccia parte ed appartenga ad una trilogia o tetralogia, che non fu da Platone compiuta; e per prova ne adduce le prime parole del dialogo: *Brami tu dunque che in cotesta questione anche qui Socrate c'entri?* le quali ei dice essere del tutto nude, secche e immotivate. Inoltre che quest'opera non sia un lavoro compiuto, seguita egli, si vede da quello, che nell'ultima sua parte i passaggi da una cosa all'altra sono scuciti e duri, e molto, che non ista in immediata relazione con quel che precede, vien posto senza alcuno apparecchio e introduzione, mentre le ricerche, che si connettono coll'argomento principale e che eccitano un grande interesse, vengono all'improvviso abbandonate. Ma checchè ne voglia dire l'Ast, quantunque le prime parole del dia-

logo indichino a precedente discussione tra Ermogene e Cratilo, tuttavia di questa trilogia o tetralogia incompiuta, ch'ei pretende, non s'incontra indizio veruno nelle opere di Platone, nè si trova che l'argomento del Cratilo venga da lui trattato in qualche altro suo dialogo. Questo scritto può stare da sè, ed io non veggo la ragione, perchè l'Ast il voglia far seguire al Sofista, al Politico e al Parmenide, e non anzi a tutti questi precedere. E nel vero, per non dire, che l'irrisione, che domina nell'esposizione delle etimologie nel Cratilo, non troppo acconciamente può stare vicina alle gravità e serietà, con cui sono trattati il Sofista, il Politico e il Parmenide, l'argomento del Cratilo non ha che fare con quello di questi; nè si ravvisano ancor in esso vestigia della scuola pitagorica, come nel Parmenide, ma appena si fa menzione in un suo luogo dell'armonia de' corpi celesti; nè appare ch'ei segua il metodo dell'investigazione tenuto dai filosofi Megarici, i quali erano versatissimi in trattare le quistioni di questo genere, come lo segue nel Sofista, nel Politico e nel Parmenide; nè finalmente si vede ch'egli molto insista sulla sua dottrina delle idee, ma appena ne fa cenno alla fine del dialogo, e la dà soltanto ancora come un suo sogno. Per l'opposito, niuno può disconoscere, che tra il Protagora, l'Eutidemo e il Cratilo vi regni un'affinità quasi

stretta; poichè, se nel Protagora con irrisione drammaticamente ci rappresenta Platone il vano fasto di Protagora e di tutti que' sofisti che si millantavano essere maestri di virtù, e se nell'Eutidemo poi egli si beffa delle meschinità delle arguzie e de' lacciuoli dialettici pur de' seguaci di Protagora, anche nel Cratilo, come abbiam veduto, con ischerzo e con ironía viene egli a dimostrare l'inutile sforzo de' Protagoristi-Eraclitiani, che per mezzo dell'interpretazione de' vocaboli tentavano di venire alla cognizione delle cose e di stabilire i loro sistemi. Per la qual cosa, sebben l'autore in quest'opera sia lungi dal comico che domina nel Protagora e nell'Ippia Maggiore, l'andamento però e la condotta della medesima, come anche la moltiplicità degli esempi e le minutezze, con cui, secondo il metodo di Socrate, procede Platone in principio di essa, e finalmente ancora lo scherzo e l'ironía che si scorge nell'esposizione delle etimologie, danno a bastanza a divedere, ch'ella moltissimo si approssima ai dialoghi popolari Socratici, ch'egli scrisse i primi, e che da lui sia stata composta in una età, in cui egli non era ancora del tutto scevro da protervia e petulanza giovanile. Non pertanto, quantunque da solo quello, che si fa menzione in questo dialogo delle vocali η ed ω, le quali furono introdotte in Atene, sotto l'arcontato di Euclide (l'anno 2 della 94 olimpiade, 403 prima

dell'era volgare, e 26 dell'età di Platone), non si possa di certo conchiudere, che dopo tal anno sia stato questo scritto composto, per la ragione, come ottimamente osserva lo Stallbaum, che queste vocali potevano già essere in vigore in uso privato, prima che pubblicamente fossero sancite e passate ne' monumenti pubblici (ved. il Matthiae Gramm. Ampl., tom. 1, pag. 22, annot.); tuttavia non si può dubitare, che questo dialogo da Platone sia stato disteso in quel tempo, in cui egli aveva già concepito i principii della sua dottrina delle idee e determinato con essa di confutare i Protagorei e gli Eraclitiani. Or tanto le cognizioni richiedentisi per poter ciò ben fare, quanto le sottili investigazioni circa la ragion de' nomi, che in quest'opera si ravvisano, paiono indicare esser elle un lavoro di Platone non così giovane, ma sì bene di lui d'alquanto già più maturo.

Che se poi tra il Protagora e il Cratilo, che hanno tra di loro un'affinità che non si può disconoscere, noi abbiamo inserito l'Ippia Maggiore ed il Gorgia, non è già che crediamo il Gorgia essere anteriore al Cratilo (anzi la difesa che nel Gorgia fa Platone di se stesso, perchè non si fosse dato alla vita pubblica, ma alla filosofica, indica chiaramente che tale scritto è un lavoro di un uomo più che maturo), ma non per altro così ci parve di fare, se non perchè abbiam voluto far seguire l'un dopo

l'altro i tre dialoghi intitolati dai tre più celebri sofisti della Grecia, Protagora, Ippia e Gorgia, ne' quali Platone graziosamente smaschera il loro vano sapere ed acremente li frusta. Però se uno bada, che i Protagoristi-Eraclitiani, che Platone dileggia in questo dialogo canzonando le loro etimologie, questi medesimi poi con concludenti ragioni validamente egli confuta nel Teeteto, facilmente ei si persuaderà, che il Cratilo a questo dee stare unito e precederlo, anzi che susseguirlo; e per conseguenza che noi, nell'assegnargli il posto che gli assegniamo, nel suo vero l'abbiam collocato.

IL CRATILO

o

DELLA RAGION DE' NOMI

INTERLOCUTORI

ERMOGENE, CRATILO E SOCRATE.

ERMOGENE

Stef. pag. 383

Brami tu dunque, che in cotesta questione anche qui Socrate c'entri?

CRATILO

Se ti garba.

ERMOGENE

Socrate! qui Cratilo afferma ciascun degli esseri avere in sè da natura la ragion del suo nome, nè nome suo proprio esser quello che altri per convenzione gli applicano, pronunziando una parte[1] o vocabolo di loro speziale idioma, ma certa ragione esser da natura ne' nomi, e questa la medesima presso tutti, sì Greci, sì

(1) A maggior lume abbiam aggiunto la parola *vocabolo* all'altra di *parte*, onde ispecificar proprio quella parte, che ogni vocabolo o nome forma nel discorso.

barbari. Il perchè io gli domando, se il suo nome sia veramente Cratilo, o no; ed ei m'assente, ch'è proprio questo. E qual è il nome di Socrate? gli chiedev'io; ed e' rispondevami: Socrate. E non dunque per tutti gli altri uomini, il nome, col quale ognun nominiamo, non è quel proprio d'ognuno? O no, e' soggiungevami, chè tu non hai certo nome d'Ermogene, anche se tutti gli uomini così ti chiamassono. E interrogandol'io e assai bramando di 384 sapere quel ch'ei intender si voglia, nulla di netto rispondemi, e mi giunta fingendo di mulinar seco stesso, com'uom che sa la sua cosa, la quale se chiaramente volesse aprirmi, farebbe me pur concorde in sua sentenza e pronto ad affermar quel ch'ei dice. Che se dunque tu ha' modo di carpir l'enimma di Cratilo, i' volentieri dareiti ascolto; e molto più volentieri udirei ciò che tu stesso intorno alla ragion de' nomi ne pensi; se ti va a grado.

SOCRATE

O figlio d'Ipponico, Ermogene, che sia arduo l'apprendere come in sè sieno le cose belle, è adagio antico. Così è pur non lieve l'apprendere questa scienza de' nomi. Per ciò s'i' avessi già da Prodico udito quella sua lezione di cinquanta dragme, la qual chi ode vien di balzo in ciò dotto, com'egli afferma, nulla starebbe che tu assai presto sapessi intorno alla ragion de' nomi il giusto vero; ma ora quella tal sua lezione

non homini udito, bensì quell'altra di sola una dragma; circa tal cosa i' non so dunque come il vero stia; nondimeno son qui disposto ad investigarlo in consorzio con te e con Cratilo. Che poi dica non esser Ermogene il tuo vero nome, per quel ch' i' sospetti, e' celia; perchè forse crede, che tu quanto sia cupido di pecunia, tanto sempre ti trovi al verde. Ma saper tali cose, com' i' pur or dicevo, è difficile; dunque è mestieri, che noi, conferendo in comun le ragioni, esaminiamo, se la cosa stia com'è detta da te o da Cratilo.

ERMOGENE

I' per me, Socrate, già più volte con costestui e molt'altri avendo discorso, non posso chiavarmi in capo, che un'altra ragion de' nomi ci abbia, tranne la convenzione e il consenso degli uomini. Poichè a me pare quel nome, che alcun pone a una cosa, essere lo suo giusto nome; e se anco mutando altro glien ponga, nè più con quel primo la chiami, non star per questo il secondo men rettamente del primo, a quella guisa, che noi scambiamo anche i nomi ai donzelli, senza che il cambio sia men retto del primo nome; poichè niun nome affisso a niuna cosa fu da natura, ma sì da legge e da consuetudine di que' che l'adusano e con esso la chiamano. Che se sta altra la cosa, i' son pronto a lasciarmi erudire e ascoltar non solo Cratilo, ma qualunqu'altro.

SOCRATE

385 Eh forse non è un fruscolo quel che dici, Ermogene; ma esaminiamo. Il nome dunque ch'uno pone a cosa qualvoglia e con questo la chiama, sarà egli il nome della medesima?

ERMOGENE

Parmi.

SOCRATE

Sia da privato o da città che con quello chiamata venga?

ERMOGENE

Sibbene.

SOCRATE

Che dunque, s'io mo' com'io porrò un nome a qualunque degli esseri? come se quel ch'or chiamiamo uomo, io 'l chiami cavallo, e quel ch'or cavallo, i' appelli uomo? avrà la medesima cosa, per il pubblico, nome uomo, e per me in spezie, cavallo; e per me in spezie per contra avrà l'altra nome uomo, e cavallo per il pubblico? è sì che la intendi?

ERMOGENE

Sarebbe.

SOCRATE

Orsù dunque rispondimi a questo. Dir vero e falso l'hai tu per qualcosa?

ERMOGENE

Hollo, sì certo.

SOCRATE

Dunque evvi discorso vero e discorso falso.

ERMOGENE

Evvi per fermo.

SOCRATE

Or forse discorso vero è quel che dice le cose quai sono, e falso quelle quali non sono?

ERMOGENE

Affè mia, credolo.

SOCRATE

È dunque possibile che il discorso dica quel ch'è, ed anco quel che non è?

ERMOGENE

Senza dubbio.

SOCRATE

Ma il discorso ch'è vero sarà vero tutto, e non vere poi sue parti?

ERMOGENE

E diaccine, vere.

SOCRATE

Le sole grandi e non le piccole, o tutte?

ERMOGENE

Tutte, i' mi credo.

SOCRATE

Or puoi tu dir parte di discorso più piccola del nome?

ERMOGENE

No, chè il nome è la più piccola.

SOCRATE

Anche il nome dunque è parte, che si pronuncia in un discorso ch'è vero.

ERMOGENE

Sì, è parte.

SOCRATE

E vera anch'ella, qual dici.

ERMOGENE

Anch'ella vera.

SOCRATE

Ma la parte di un discorso che è falso non è ella falsa?

ERMOGENE

Concedolo.

SOCRATE

Dunque possibil è che si dica un nome falso ed un vero, se vero e falso può tenersi il discorso.

ERMOGENE

Di certo.

SOCRATE

Quel nome dunque che un dica essere della tal cosa, sarà proprio il nome di lei?

ERMOGENE

Sarà.

SOCRATE

Forse quanti nomi che un dica essere di cosa qualvoglia, ne avrà ella altrettanti? e tosto avralli ch'ei li pronunci[1]?

(1) Avvertansi qui tre assurdi che seguirebbero, se retto fosse il nome posto da chiunque a cosa qualvoglia, come pretende Ermogene: 1.° che tutti i nomi, sì veri che falsi, sarebbero egualmente retti; 2.° che la stessa cosa avrebbe altrettanti nomi, quanti individualmente da ciascuno degli uomini le fossino posti; 3.° che tosto gli avrebbe, quando sopr'essa fossero pronunciati.

ERMOGENE

I' per me, Socrate, non conosco altra ragion del nome, che questa, essere a me lecito chiamare ognuna delle cose con altro nome, quel ch'io le pongo, ed anco a te con altro, quel che tu daile. E sì vegg'io per lo appunto nomi posti talora alle stesse cose da ciascuna delle città in particolare, Greci dissimili dagli altri Greci, e Greci difformi da' barbari.

SOCRATE

Or su vediamo, o Ermogene, se mai anche a te paia, che le cose abbian lor essenza per ciascheduno in particolare, come affermava Protagora, dicendo l'uomo esser la misura di tutto, cioè quali a me paion essere, tai per me siano, e tai per te, quali a te paiono; oppur se a te sembri ch'abbiano una stabilità di essenza lor propria. 386

ERMOGENE

Già una volta, o Socrate, infra due mi son lasciato ire a creder questo che dice Protagora; ma però non son troppo sicuro che così sia.

SOCRATE

E come? già a questo ti lasciasti tu ire, che non ti paia affatto esservi un uom malvagio?

ERMOGENE

E no, per Giove, anzi questo più volte mi avvenne, che certi uomini mi paressero molto malvagi, e di molti.

SOCRATE

E di molto buoni non ti parve mai che ne fosse?

ERMOGENE

Ben pochi.

SOCRATE

Dunque ten parve.

ERMOGENE

Sì, parvemi.

SOCRATE

Come dunque poni cotesto? forse così: che i molto buoni anche molto sapienti siano, e molto stolti i molto malvagi?

ERMOGENE

Sì certo.

SOCRATE

Or è mo' possibile, se Protagora affermò il vero e se la verità è proprio questo, che come paiono a ciaschedun le cose, tai siano, che altri di noi sapienti sieno, altri stolti?

ERMOGENE

No, fuor di dubbio.

SOCRATE

Ed anche questo ben ti parrà, mi confido, che se c'è sapienza e stoltezza, è assolutamente impossibile, che Protagora affermi il vero; poichè non vi potrebbe assolutamente esser uno più sapiente dell'altro, se quello, che a ciascun pare, vero è per ciascuno.

ERMOGENE

Ben dici.

SOCRATE

Ma non pur ti parrà, credo, con Eutidemo[1], che tutte le cose per tutti nel medesimo tempo e sempre siano al medesimo modo, perchè tal essendo, che virtù e vizio per tutti e sempre al medesimo modo fossero, gli uni buoni e gli altri malvagi essere non potrebbono.

ERMOGENE

Diritto parli.

SOCRATE

Se non dunque tutte le cose nel medesimo tempo e sempre son per tutti al medesimo modo, nè ognun degli esseri in particolar modo è, per ciascuno; gli è chiaro, che le cose hanno una stabilità di essenza lor propria, che non ha nè riguardo nè dependenza da noi, su e giù volte e rapite secondo il nostro fantasma, ma che da sè stanno, secondo lor intimo, ch'han da natura.

ERMOGENE

Tal, o Socrate, a me sembra che sia.

SOCRATE

Or le cose tali son sì da natura, ma poi le

(1) La diversità della dottrina di Eutidemo da quella di Protagora è in ciò, che Protagora niente ammetteva di stabile e vero nella natura delle cose, ma esser elle solamente come apparivano all'uomo; mentre Eutidemo poneva il contrario, tutte le cose essere in sè vere e sempre apparire a tutti allo stesso modo. Partendo da principii opposti, nondimeno amendue tentavano di sostenere il medesimo, la veracità della percezione de' sensi.

azioni lor non son tali? o non anche queste pur elle una specie d'esseri sono?

ERMOGENE

Pur elle.

SOCRATE

387 Anche le azioni dunque secondo natura si fanno e non secondo nostra opinione. Così p. e. se noi ci faremo a tagliar qualche cosa, dovrà forse da noi tagliarlasi al modo che noi vorremo e con quel che ci attalenta? oppur se noi tagliar vorremola giusta che sua natura richiede tagliarla e che taglisi e con che debbe tagliarsi, allor taglieremola e ne trarrem qualche prode e sarà opera a tutto punto; mentre se non giusta sua natura noi vorremo ciò fare, falliremo di certo e sarà opera vana?

ERMOGENE

Oh sì parmi.

SOCRATE

E non anche se ci faremo a bruciar qualche cosa, non secondo ogni opinione dovrà da noi bruciarlasi, ma secondo la retta? e questa è di bruciarla e che brucisi giusta che sua natura richiede e con quel che si debbe?

ERMOGENE

Così è.

SOCRATE

E lo stesso non si ha anco a dire di tutto il resto?

ERMOGENE

Di tutto.

SOCRATE

Ma il dire non è forse anco un'azione?

ERMOGENE

È.

SOCRATE

Forse dunque nel modo che parrà ad alcuno doversi dire, in tal guisa dicendo rettamente dirà mo' egli? oppur se nel modo di dire e che si dicon le cose giusta lor natura e con quel che debbon dirsi, in tal modo e con tal ingegno diralle, e' ne tirerà allora qualche utile e le dirà a tutto punto; che se no, e' sinistrerà e farà nulla?

ERMOGENE

Parmi così come dici.

SOCRATE

E il nominar poi non è pur egli una parte del dire? giacchè gli è pronunziando nomi che si fanno i discorsi.

ERMOGENE

Fuor dubbio.

SOCRATE

E non dunque anche il nominare è un'azione, se il dir n'è pur una rispetto alle cose?

ERMOGENE

Di fermo.

SOCRATE

Or noi vedemmo le azioni essere, con niun risguardo a noi, ma avere in sè certa natura lor propria.

ERMOGENE

Vedemmo.

SOCRATE

E non dunque le cose si debbon anche nominare nel modo che lor natura richiede di nominarle e che nominìnosi e con quello con cui si nominano, e non nel modo che noi vorremo, se punto con quello, che detto abbiamo dinanzi, vogliamo esser d'accordo? e in tal guisa noi ne caverem qualche frutto e a puntino nomineremole, e no in altro modo?

ERMOGENE

Sì parmi.

SOCRATE

Su via, quello che uopo è di tagliare, diciam noi che uopo sia di tagliarlo con qualche cosa?

ERMOGENE

Con qualche.

SOCRATE

E quello che uopo è di tessere, uopo è forse di tesserlo con qualch'altra? e quello che uopo è di forare forse uopo è di forarlo con altra ancora?

ERMOGENE

Sibbene.

SOCRATE

Dunque anche quello che uopo è di nominare, uopo è che si nomini con qualche cosa.

ERMOGENE

388 È uopo.

SOCRATE

Ma che cosa è quello, con cui uopo è forare?

ERMOGENE

Il succhiello.

SOCRATE

E quello con cui uopo è tessere?

ERMOGENE

Il pettine.

SOCRATE

E quello con cui uopo è nominare?

ERMOGENE

Il nome.

SOCRATE

Dici bene. Il nome dunque è anco uno stromento.

ERMOGENE

Senza più.

SOCRATE

Or se io ti domandassi: Che stromento è il pettine? non forse quello, direstimi, col quale tessiamo?

ERMOGENE

Quello.

SOCRATE

E nel tessere che opra facciamo? Non separiam forse noi trama e stami tra lor confusi?

ERMOGENE

Questo fassi.

SOCRATE

E non anco il medesimo potrestu dire del succhiello e degli altri stromenti?

ERMOGENE

Potreilo.

SOCRATE

E del nome dunque non potrestu anco dire il medesimo? nel nominare, per virtù del nome, essend'egli uno stromento, che opra facciamo?

ERMOGENE

Non sapre' dirla.

SOCRATE

C'insegniam forse a vicenda alcun che, e separiam bene le cose al modo che sono?

ERMOGENE

Ciò si opera.

SOCRATE

Il nome dunque è un certo qual stromento insegnativo e che sépara lo essere delle cose, come pettine il tessuto.

ERMOGENE

Consegue.

SOCRATE

Ma il pettine non è forse uno stromento testorio?

ERMOGENE

Che dubitarne?

SOCRATE

Chi dunque è atto a tessere si servirà del pettine a modo, e servirsene a modo è servirsene secondo che fa per tal'arte; chi è atto a insegnare si servirà del nome a modo, e servirsene a modo è servirsene secondo che fa per tal'arte.

ERMOGENE

Per fermo.

SOCRATE

Or dell'opra di chi mai si servirà a modo colui che tesse, quando servesi del pettine?

ERMOGENE

Di quella d'un falegname.

SOCRATE

Ma falegname è forse ogni uomo, o solo quegli che ne tien l'arte?

ERMOGENE

Quei solo.

SOCRATE

E dell'opra di chi mai si serve a modo chi fora, quando servesi del succhiello?

ERMOGENE

Di quella d'un fabbro ferraio.

SOCRATE

Ma fabbro ferraio è forse ogn'uomo, o solo quegli che ne tien l'arte?

ERMOGENE

Quei solo.

SOCRATE

Bene. E dell'opra di chi poi si serve colui che insegna, quando servesi del nome?

ERMOGENE

Quanto a questo non saprei dirtelo.

SOCRATE

Neanco questo saprai tu dirmi, chi sia colui che ci dà i nomi, de' quai ci serviamo?

ERMOGENE

Non sollo.

SOCRATE

Non ti par forse che ce li dia la legge dell'uso[1]?

ERMOGENE

Eh sembra.

SOCRATE

Dell'opra dunque d'un legislatore si servirà chi insegna, quando si serve del nome?

ERMOGENE

E' mi pare.

SOCRATE

Ma legislatore ti pare forse ogni uomo, o solo quegli che ne tien l'arte?

ERMOGENE

Quei solo.

SOCRATE

Non dunque s'aspetterà ad ogni uomo, o 389 Ermogene, porre il nome, ma solo ad uno che ne sia fabbro; e questi, come appare, è quel

(1) L'Heindorf, lo Schleiermacher ed anche l'Ast (*Platons Leben und Schriften*, pag 268) interpretano νόμος qui per τὸ νομιζόμενον, *quel che è in uso*, o *stabilito dalla consuetudine*. Però se, oltre a tal significato, non si traduce qui νόμος anche per *legge*, il senso non corre con quel che segue; chè il semplice *uso* o *consuetudine*, potendosi anche da sè, senza l'opra di alcuno, introdurre, non si potrebbe di lor affermare, che fossero la propria e special opera del legislatore, como qui si afferma di νόμος. Per dunque rendere in italiano qui la vera idea dell'autore noi l'abbiam tradotto con due vocaboli, cioè per *legge dell'uso*.

tal legislatore; il quale, di tutti gli artefici, è il più raro che sia tra gli uomini.

ERMOGENE

Pace.

SOCRATE

Su via, bada or tu, a che ragguardando cotesto legislatore ponga egli i nomi; dallo anzi detto investiga. A che ragguardando il falegname fa egli il pettine? non forse a tal cosa, che di natura sua sia fatta per tessere?

ERMOGENE

Quest'è.

SOCRATE

E come poi? se gli avvenga che il pettine si rompa mentre ch'e' 'l fa, forse, nel farne un altro a nuovo, ragguarderà a quello che è rotto, o piuttosto a quella forma, alla quale ragguardando facea quel primo?

ERMOGENE

A tal forma, cred'io.

SOCRATE

Dunque sì fatta forma non è forse ciò, che con piena ragione potrem chiamare proprio il pettine, ciò ch'egli è?

ERMOGENE

E' parmi.

SOCRATE

Dunque quand'uopo è di far un pettine per una veste sottile o spessa, di lino o lana o per altra che sia, non è forse bisogno che tutti

cotesti pettini abbiano l'essenziale forma del pettine, e che quella forma che in ispezie a ciascuna delle vesti naturalmente e più a modo conviene, ei sappia rendere in ciascun pettine che fa per quelle?

ERMOGENE

È bisogno.

SOCRATE

Lo stesso pure dicasi di tutt'altri stromenti. Dopo aver trovato quel tale che naturalmente in ispezie a ciascuna cosa conviene, bisogna ch'ei sappia in quella materia, dalla quale e' trae l'opera, effettuarlo, non com'e' vuole, ma qual per natura conviensi; giacchè quel succhiello che naturalmente in ispezie a ciascuna cosa conviene, come appare, bisogna ch'uno sappia effettuare nel ferro.

ERMOGENE

Bisogna.

SOCRATE

E che pure nel legno sappia effettuare quel pettine, che naturalmente in ispezie a ciascuna delle vesti conviene.

ERMOGENE

Quest'è.

SOCRATE

Poichè a ciascuna sorta di tessuto in ispezie, naturalmente conviene pure un pettine in ispezie, come appare, e così di tutto il resto.

ERMOGENE

Conviene.

SOCRATE

Or forse, o carissimo, anche per ciascuna cosa in ispezie bisogna che il nostro legislatore sappia ne' suoni e nelle sillabe effettuare un nome che naturalmente in ispezie le conviene, e ragguardando proprio al nome, ciò ch'egli è, dee farli e por tutti, se vorrà essere un autorevole istitutore di nomi? Che se poi ciascun legislatore non li pone colle stesse sillabe, non si de' farne lo gnorri; poichè neppur ogni fabbro ferraio facendo lo stesso stromento per la stessa cosa, lo effettua collo stesso ferro, e non pertanto finch'egli ne effettuerà l'essenzial forma, ancorchè in altro ferro lo faccia, sarà ben fatto il da lui fatto stromento, sia che qui c' 'l faccia o tra barbari. Non è vero? 390

ERMOGENE

È.

SOCRATE

Così dunque non crederai tu, che anch'egli il legislatore, sì di qui, che de' barbari, finchè renderà l'idea del nome conveniente in ispezie a ciascuna cosa, in qualsivoglia sillabe il faccia, sarà egualmente buono legislatore, sia egli di qui, o di qualunque altra gente?

ERMOGENE

Non dubito.

SOCRATE

Ma chi sarà a conoscere, se la forma conveniente del pettine in un legno qualunque,

proprio ci sia? colui che l'ha fatto, il falegname, oppur colui che ha a servirsene, il tessitore?

ERMOGENE

È più consentaneo, o Socrate, che sia colui ch'ha a servirsene.

SOCRATE

E chi è che ha a servirsi dell'opra di un fabbricator di citare? non colui forse, che saprebbe ottimamente presiedere a chi le fabbrica, e, fatta ch'è una citara, intendere se a punto o no fatta sia?

ERMOGENE

Fuor di dubbio.

SOCRATE

E questi chi è?

ERMOGENE

Un citarista.

SOCRATE

Chi è che saprebbe ottimamente presiedere all'opra di un costruttore di navi?

ERMOGENE

Un piloto.

SOCRATE

E chi è che ottimamente potrebbe presiedere all'opra del nostro legislatore, e giudicare il suo lavoro, sia qui, sia presso de' barbari? non forse colui che ha a servirsene?

ERMOGENE

Colui ch'ha a servirsene.

SOCRATE

Or questi non è forse colui, che sa ben far la questione?

ERMOGENE

E questi.

SOCRATE

E che del pari sa dar la risposta?

ERMOGENE

Di certo.

SOCRATE

Ma colui che sa ben far la questione e dar la risposta, il chiami tu con altro nome, che con quel di dialettico?

ERMOGENE

No, ma con questo.

SOCRATE

Opra dunque del falegname è fare il timone della nave, presiedendo a lui un piloto, se il timone avrà a esser ben fatto.

ERMOGENE

Sembra.

SOCRATE

E del nostro legislatore poi, come appare, è far nomi, avendo un uomo dialettico che a lui presiede, se i nomi avranno a esser ben posti.

ERMOGENE

Così è.

SOCRATE

E' si par dunque, o Ermogene, che non cosa da gioco, come tu credi, sia porre il nome nè

propria d'uomini citti e volgari, e Cratilo dice bene, quand'afferma, le cose aver in sè da natura lor proprio nome, e non chiunque esser artefice di nomi, ma solo colui, che ragguardando al nome, che in ispezie a ciascuna cosa da natura conviene, colle lettere e colle sillabe è in grado di render l'idea del medesimo.

ERMOGENE

Io non trovo, Socrate, in che modo abbiasi a contrastare a quel che tu dici; tuttavia non è facile, sì a lampo, starne persuaso, ma credo 391 che meglio a questo patto sarò per arrendermiti, se tu mi mostri, qual sia cotesta ragione, che tu affermi esser nel nome da propria natura.

SOCRATE

I' per me, caro Ermogene, non so recartene alcuna, e certo tu ti se' dimenticato di quello che poc'anzi io ti dissi, cioè che questo io non sapeva, ma ch'insieme con te mi sare' posto a cercarlo. Ora, nel far cotesta cercata, ciò solo a noi due diverso da quel che parevaci prima, fu già chiarito di tanto, che il nome ha in sè una tal qual sua ragione da propria natura, e che non è impresa d'ogn'uomo il saperlo porre a modo a cosa qualunque. O no forse?

ERMOGENE

Anzi sì.

SOCRATE

Dunque non anche, appresso ciò, è uopo investigare, se pur agogni saperlo, quale sia cotesta ragion del medesimo?

ERMOGENE

Lo agogno di certo.

SOCRATE

Investiga dunque.

ERMOGENE

E in qual modo hassi mai a investigare?

SOCRATE

Delle investigazion la rettissima, o caro, sarebbe quella che fassi con que' che sanno, pagandoli di pecunia e di grazie; e questi poi sono i sofisti, ai quali il tuo fratello Callia molto danaro avendo dato, è pur anch'egli tenuto a sapiente. Ma tu, poichè non participasti all'ereditaggio paterno, bisogna ch'incalzi quel fratel tuo e che il prieghi, perchè t'insegni la ragione di tai cose, ch'egli beccò da Protagora.

ERMOGENE

Non certo consentanea, o Socrate, sarebbe la mia preghiera, se io, il quale non ammetto in genere la verità di Protagora, mi appagassi di quello, che in forza di tal verità ei pronuncia, come se fosse cosa d'assai [1].

SOCRATE

Ma se di nuovo questo di Protagora non ti piace, bisogna studiar da Omero e dagli altri poeti.

(1) Da questo luogo pare che Protagora abbia trattato della origine e ragion de' nomi nel libro περὶ Ἀληθείας, *della Verità*, e non in altri libri grammatici o retorici, che sappiamo aver egli scritto.

ERMOGENE

Che cosa dice Omero de' nomi, o Socrate? ed in qual luogo?

SOCRATE

In più, ma spezialmente e stupendamente in quelli, dove distingue nelle stesse cose i nomi, con cui son esse chiamate dagli uomini, da quelli con cui lo son dagli Dei. O non credi tu forse ch'egli dica in questi luoghi qualche cosa di grande e di mirabile intorno alla rettezza de' nomi? avvegnachè fuor dubbio chiaro apparisca chiamarle essi secondo ragione, con que' nomi ch'han da natura. Forse che tu nol credi?

ERMOGENE

Sollo anch'io, che, se gli Dei chiaman gli oggetti, rettamente li chiamano; ma quai son elli cotesti, che tu vuo' dire?

SOCRATE

Non sai tu, che del fiume, ch'è nella Troade, che solo combattè contro Vulcano, e' dice, Omero, che gl'Iddii il chiaman Xanto, e Scamandro gli uomini (1)?

ERMOGENE

Sollo.

SOCRATE

392 E che dunque? non cre' tu ch'una magnifica cosa cotesta sia, il sapere come rettamente s'av-

(1) Iliad. xx, v. 74.

venga chiamar Xanto quel fiume più che Scamandro? E se ancor vuoi, per riguardo all'uccello, di cui narra,

Che gli Dei chiaman Calci, e noi Cimindi[1],

cre' tu, che sia cosa poca, il sapere come allo stesso pennuto rettamente si dia il nome di Calci più che quel di Cimindi; e allo stesso poggio rettamente quel di Mirrine più che quel di Batiea[2], e il saper molto altrettale, di questo e di altri poeti? Ma per giugnere a trovar cotesto ci vonno per avventura forze delle mie e delle tue ben maggiori; non pertanto l'esaminare i nomi di Scamandrio e di Astianatte, che tuttadue e' dice esser del figliuol d'Ettore[3], è più ad umana possa conforme, qual a me pare, ed anche torna più facile vedere, che ragione egli adduca intorno alle proprietà d'esti nomi; chè certo tu sai que' versi, in cui c'è quel ch'i' dico.

ERMOGENE

Solli di fermo.

(1) *Ibid.* XIV, v. 291

(2) *Ibid.* II, v. 813. Batiea era un piccolo colle presso Troia, non fatto dalla natura, ma dall'arte umana, altri vogliono esser così detto da *βάω* o *βαίνω*, *andare*, altri da *βάτος*, *rovo*, perchè forse aveva pruni e spine. Mirrine, in quel colle seppellita, era una delle Amazoni, le quali è fama aver fatto incursione nell'Asia e per conseguenza anche nella Troade, e contra le quali combattè Bellerofonte e lo stesso Priamo. Vedi Iliade lib. III, 189, e VI, 186.

(3) *Ibid* VI, v. 402 e 403.

SOCRATE

Or qual de' due nomi cre' tu che Omero pensasse star meglio al figliuol d'Ettore, quel di Astianatte, o Scamandrio?

ERMOGENE

I' non sapreiti che dire.

SOCRATE

Studia, in cortesia, la cosa a tal modo. Se alcun ti chiedesse, quai cre' tu, che chiamin con più retti nomi gli oggetti? i più sapienti, od i meno?

ERMOGENE

È chiaro ch'i' gli direi: i più sapienti.

SOCRATE

Or nelle città son forse le donne, che ti paiono essere più sapienti, o veramente gli uomini? Per dir del sesso in genere.

ERMOGENE

Gli uomini.

SOCRATE

Non sai tu dunque che Omero conta, che il figliuol d'Ettore era chiamato da' Troiani Astianatte? Dunque dalle donne chiaro è che fosse chiamato Scamandrio, se Astianatte lo chiamavan gli uomini.

ERMOGENE

Pare.

SOCRATE

E Omero non teneva anche i Troiani per più sapienti di loro femmine?

ERMOGENE

Credo il sì.

SOCRATE

E' dunque stimava, che al figlinol di Ettore rettamente stesse il nome Astianatte più che quel di Scamandrio.

ERMOGENE

Sembra.

SOCRATE

Cerchiamone dunque il perchè? O forse non ce lo accenna ottimamente ei medesimo, avvegnachè così canti,

> Ch'Ettore solo difendea per essi
> Ilio e te vaste mura[1]?

Per cotesto dunque, si pare, ben sta che il figlinol del salvatore di Troia Astianatte[2] si chiami, vale a dir principe della città, che fu salvata dal padre, qual dice Omero.

ERMOGENE

Tal parmi.

SOCRATE

Ma che per cotesto? Poich'i' per me non comprendo ancora, o Ermogene, forsechè tu?

(1) *Ibid.* XXII, v. 507. Avvertasi qui che Platone cangiò πύλας, *porte*, ch'è nel testo, in πόλιν, *città*, ch'io tradussi per *Ilio*, come appunto ha Omero nel sopra citato verso 403 del lib. VI.

(2) Platone qui deduce il nome Astianatte, *principe o regnator della città*, da ἀνάσσω, *regnare;* mentre l'*Etym. Magn.* il deriva da ἀνακῶς ἔχειν τοῦ ἄστεως, *prendersi cura della città.*

ERMOGENE

Per Giove, no; nemmanc'io.

SOCRATE

393 E non è forse lo stesso Omero, o diletto, che pose il nome anche ad Ettore?

ERMOGENE

E che per ciò?

SOCRATE

Perchè a me pare che pur questo nome simil sia quasi a quel d'Astianatte, e ch'essi somiglino a nomi greci; poichè ἄναξ (anax), *principe*, *signore*, ed ἕκτωρ (hector), *possessore*, significan quasi il medesimo, e tuttadue paion esser nomi propri a re; giacchè di quello, di cui uno è signore, certo è pur possessore; chè è chiaro che l'ha in signoria e *in possesso*, κέκτηται (cectetai), e che 'l *tiene*, ἔχει (echei). O forse ti pare che nulla sia quel ch'i' dico, e ch'io anzi inganni per sin me stesso a credere di afferrare qualche vestigio delle pensate di Omero intorno alla ragion de' nomi?

ERMOGENE

Per Giove, no, non t'inganni, a quel ch'a me sembra, ma alcun che forse ne afferri.

SOCRATE

Giusto almen è, per quanto parmi, che quel che di lion nasce, lion s'appelli, e che quel che di cavallo, caval si chiami. Nè i' vo' già dir questo, se altro, che un cavallo, a guisa di mostro, dal cavallo nascesse, ma sì quello che

secondo natura nasce da spezie sua, questo intend'io; che se un cavallo partorirà contra natura quello che secondo natura da bove nasce, che è dir un vitello, non pulledro cotesto, ma vitello dovrà chiamarsi; e non pur quel che è da uomo, i' credo, se non sia ciò che da uomo suol nascere, dovrà uom nominarsi, ma solo quello che secondo natura da uom si genera. E così abbi degli alberi e di tutt'altre cose che siano. O forse di questo non cadi meco d'accordo?

ERMOGENE

Cado.

SOCRATE

Parli egregiamente; pertanto vegliami, ch'i' non ti tragga in errore; poichè, a versi del fatto ragionamento, anche se da re verrà qualche nato, questo dovrassi re nominare. Che poi con queste od altre lettere[1] cotesto s'indichi, nulla fa; nè, se qualche lettera s'aggiunga o tolga, ciò pur punto rilieva, sin che

(1) Qui nella versione fui costretto di rendere *lettere* quel che nell'originale è *sillabe*, per la ragione che il βασιλεύς (basileus) greco essendo di tre sillabe, del medesimo si può dire, che *con tali od altre sillabe* esprima quel che esprime; mentre in italiano nel vocabolo *re* che ha una sillaba sola non può aver luogo alcun mutamento di sillabe, ma solo di lettere. E per la stessa ragione ancora, quel che incontanente segue: *nè se qualche lettera s'aggiunga o tolga ecc.* si potrà ben applicare a βασιλεύς greco di tre sillabe, ma non già al monosillabo italiano *re*, a cui mai non si può torre lettera alcuna, senza distruggerlo affatto.

della cosa signoreggi l'essenza significata nel nome.

ERMOGENE

Che arcani mi va' tu mai annaspando?

SOCRATE

Nulla d'arcano, chè tu non ignori, come noi significhiamo gli elementi delle lettere con de' nomi, e non coi puri elementi medesimi, salvane quattro, l'ε, l'υ, l'ο e l'ω[1]; mentre ben sai, che gli altri, sian vocali o consonanti, noi li profferiamo con giunta di altre lettere, facendone nomi. Ma sin che nel nome noi teniamo inserto il valor che porta la lettera, retto sarà chiamarla con quell'esso nome che ce la indichi; così p. e. il β, *b*, (βῆτα, beta) aggiugnendovi noi l'η, *ita*, il τ, *t*, e l'α, senza briga veruna significa col nome intiero l'indole di quell'elemento, che al legislatore attalentò. Tanto bene egli seppe porre i nomi alle lettere!

ERMOGENE

Tu mi sembri dir vero.

SOCRATE

E non anche di re debbe dirsi il medesimo? giacchè da re re nascerà, e buon da buono,

(1) In luogo delle lettere greche non ho sostituito qui le nostrali, si perchè l'υ, *y*, greco, talora corrisponde a due delle nostre, all'*i* ed all'*u*; si perchè noi, quantunque pronunciamo la vocale *o* in varie maniere, chiusa od aperta, lunga o breve, tuttavia non la distinguiamo in due, come i Greci in ο ed in ω.

e bel dal bello, e così dici del rimanente; da 394
ciascuna spezie nasce consimil parto, ove mostro non nasca; e tutti cotesti partorimenti deon esser col nome di loro spezie chiamati; sebben sia lecito varieggiarli con sillabe, per modo che all'ignaro nomi un dall'altro diversi paiono, quand'e' sono i medesimi. In quella guisa che a noi li rimedi de' medici, se si varieggino per colori od odori, paiono diversi, quand'e' sono i medesimi, mentre al medico, il qual considera lor virtù solo, sempre gli stessi paiono, nè punto si lascia dagl'ingredienti sconfondere; così forse anche quegli, che è erudito de' nomi, lor virtù solo considera, e non si lascia sconfondere, se alcuna lettera in essi aggiunta o trasposta o tolta sia, o che in altre del tutto diverse lettere il valor del nome s'annidi. Come appunto pur ora dicevamo del nome di Astianatte e di quel di Ettore, i quali non hanno di stesse lettere, che il solo τ, *t*, ma però tuttadue significano il medesimo. Anche lo nome Archepoli, *principe della città*, quali ha lettere comuni coi due precedenti? nondimeno e' la stessa cosa significa. Molti altri nomi ancora ci ha, che null'altro significano che re; e del pari altri che significano un condottiero di eserciti, come Agide, *duce;* Polemarco, *comandante di guerra;* Eupolemo, *buon guerriero;* ed altri propri a medico, come Iatrocle, *medico famoso;* Acesimbroto, *che sana i mortali;*

ed altri molti io potrei forse addurre, i quali, quantunque suonino diversamente tra loro nelle sillabe e nelle lettere, nondimeno in valore esprimono la cosa medesima. È ella così, o nol ti pare?

ERMOGENE

Paremi affatto.

SOCRATE

Ai partoriti adunque conformemente a natura debbesi dare i nomi d'ogni lor spezie.

ERMOGENE

Di certo.

SOCRATE

E come poi a' partoriti contra natura, che nascon in forma di mostro? supponi, quando da un bono e pio nasce un empio, non forse bisognerà (come abbiam detto innanzi di cavallo, caso che quel che da bove nasce e' produca) nominarlo non dal nome di chi 'l produce, ma sì da quel della spezie, a cui verrà egli ad appartenere?

ERMOGENE

Fuor di dubbio.

SOCRATE

Anche dunque ad empio nato da pio dovrassi dar il nome della spezie, a cui egli appartiene.

ERMOGENE

È così.

SOCRATE

E quindi egli non già Teofilo, *amante di*

Dio, nè Mnesiteo, *memore di Dio*, nè con alcuno di simili nomi, dovrà chiamarsi, com'appar, costui, ma sì con nome che il contrario di cotesti significhi, se legge è che i nomi abbian ad aver lor ragioni.

ERMOGENE

Soprammodo vero è cotesto, o Socrate.

SOCRATE

In tal guisa anche il nome di Oreste, o Ermogene, pare che gli si addia rettamente, o glielo abbia posto la sorte, o anche qualche poeta, per voler indicare la natura ferina, selvaggia e *alpestre*, ὀρεινόν (oreinon), di cotest'uomo.

ERMOGENE

Tal pare, o Socrate. 395

SOCRATE

Anche il costui genitore sembra che avesse un nome conforme a sua natura.

ERMOGENE

E' sembra.

SOCRATE

Poichè pare che Agamemnone in quel che si fermava nell'animo fosse uom tale da sfidar tutti i travagli e con ostinatezza durarli, e così menare a termine colla virtù ogni suo forte e deliberato proposito. E n'è prova quel tanto permaner degli eserciti innanzi a Troia e quella sua gran tolleranza del dimorarvi. Che dunque egli fosse un *mirabile* uomo, ἀγαστός (agastos),

per lo suo *perseverare*, ἐπιμονή (epimone), l'accenna il nome Agamemnone. Anche forse bene sta il nome di Atreo; poichè l'uccision di Crisippo [1] da lui commessa, e le enormi crudeltà da lui fatte contra Tieste, tutte le son azioni rispetto alla virtù, perniciose ed *atre*, ἀτηρά (atera). Il suon del nome se ne scosta alquanto [2], e fa un po' scuro cotal significato, per modo che non a tutti esso indica la natura di cotest'uomo; ma a quelli che s'intendon de' nomi il nome Atreo dichiara a bastanza che cosa e' voglia dire; poichè, o si derivi da ἀτειρές (ateires), *indomito*, o da ἄτρεστον (atreston), *intrepido*, o da ἀτηρόν (ateron), *atro*, per ogni verso gli si addà bene tal nome. Anche a Pelope parmi che stia a modo il nome suo, poichè cotesto significa, che chi vede da vicino [3] è giusto che abbia tal nome.

ERMOGENE

E come, di grazia?

(1) Crisippo, figliuolo di Pelope e di Astiope, perchè era sommamente amato dal padre, Ippodamia sua matrigna, mal ciò soffrendo, il fece uccidere da' suoi figliuoli, Atreo e Tieste. Ved. Igino, Favola 85; Tucid., I, 9; Pausania, VI, 20. Che cosa crudelmente abbia poi operato Atreo contro Tieste, vedi lo stesso Igino, Favola 88; Pausania, II, 18 ecc.

(2) Avvertasi che in italiano poi il nome *Atreo* si scosta pochissimo dall'aggettivo *atro*, onde è facil conoscere il significato di tal nome.

(3) Platone qui deriva il nome di Pelope da πέλας, *vicino*, e da ὄπτομαι, *vedere*.

SOCRATE

Proprio nel modo che di quest'nomo si narra, che quando uccise Mirtilo(1) non fu punto in grado di conoscer prima e prevedere da lungi gli eventi, che poi caddero su tutta la sua stirpe, e quante sventure avria a quest'essa arrecato, per solo veder il prossimo ed il presente (che è πέλας (pelas), *vicino*), quand'egli con ogni ardore e per ogni via si affaticava di pigliar a sposa Ippodamia. A Tantalo poi che bene fosse posto e secondo propria natura il suo nome, potrebbe stimar ciascuno, se vero è quanto di lui si narra.

ERMOGENE

E che mai narrasi?

SOCRATE

Si narrano le molte e terribili disavventure, che a lui successero, del suo vivente, le quali finirono colla sovversione intera della sua patria; e dopo morto nell'altro mondo mirabile pur è, come quella *sospensione in aria*,

(1) Pelope una volta, sceso di vettura per cercar acqua, essendosi scostato molto lontano, la sua moglie Ippodamia, rimasta sola, tentò di sedurre ad illeciti omori il cocchiero Mirtilo; il quale, non avendo voluto a lei accondiscendere, dalla medesima fu accusato presso di Pelope, come quello, che l'aveva voluto violare. Mirtilo per ciò venne da Pelope precipitato nel mare vicino, che da lui prese poi il nome di mare Mirtoo. Vedi Tzetze, *ad Lycophron.* v. 156. Dopo tal tempo la casa di Pelope fu sempre travagliata da gravissime calamità. Vedi anche Sofocle, Elettra, v. 508.

ταλαντεία [1] (talanteia), della pietra sopra il suo capo concordisi col di lui nome; e proprio pare, come se uno volendolo di fatto chiamar ταλάντατον (talantaton), *infelicissimo*, anzi che con tal nome, l'avesse, velando a studio, nominato e dettolo Tantalo; e pare eziandío che tal nome glielo abbia a sorte partorito la fama de' mali [396] suoi. Ed anche al costui padre nominato Giove, Ζεύς (Zeus), pare che egregiamente stia il nome ch'ha, quantunque il ciò conoscere non sia poi facil cosa; poichè il nome di Giove è quasi quasi un compiuto discorso; e noi partendolo in due, gli uni ci serviamo dell'una, e gli altri dell'altra parte; giacchè gli uni [2] Ζῆνα, *Zena*, e gli altri Δία, *Dia*, lo chiamiamo; le quali due parti unite insieme indicano la natura del Dio; il che appunto convien, diciamo, che far possa lo nome. Ed in vero per noi e per tutti gli altri esseri non ci ha alcuno, che più sia causa del *vivere*, ζῆν (zen), che quegli che è principio e re di tutte le cose. Rettamente dunque tocca di così nominare quel Dio, *per cui vivono*, διὰ ὃν ζῆν (dia on zen), sempre tutti i viventi.

(1) Dopo lo Spalding, seguito dallo Schleiermacher e dallo Stallbaum, preferii la lezione ταλαντεία alla comune ταντάλεια, sì perchè ταλαντεία venendo da ταλαντεύω, *librare*, *tener sospeso in aria*, s'accorda ottimamente alla pietra sospesa sopra il capo di Tantalo, sì ancora perchè l'altra lezione ταντάλεια non ha alcuna somiglianza, che con ταλάντατον dal testo ci viene espressamente indicato dover avere la vera lezione.

(2) Cioè i porti.

Non pertanto questo nome, ch'è un solo, viene spezzato in due, come dico, in Δία, *Dia*, e Ζῆνα, *Zena*. Ma che questo Dio sia poi figlio di Crono, Κρόνου, cioè Saturno, a chi appena l'ode potrà parer vilipendio, anzi è più secondo ragione, che Giove sia figlio di qualche grande intelligenza; poichè in Κρόνῳ, *Crono*, κόρος, *coros*, non significa già *fanciullo*, ma sì il puro e mero della mente stessa(1). Questo Crono poi è figlio d'Urano, Οὐρανοῦ, cioè del Cielo, come si narra; e del pari οὐρανία (urania), *celeste*,

(1) Κόρος in greco significa *fanciullo* e *scopa*. Il nome Κρόνος, Crono, dunque, secondo l'autore, è l'abbreviazione di κόρος τοῦ νοῦ, *scopa pulitrice della mente*. La stessa atimologia ne da pure l'*Etym. Magn.*: Ὁ Κρόνος τῆς νοερᾶς ζωῆς ἐστι δοτήρ, κόρος ὢν τοῦ νοῦ· μᾶλλον δὲ κορὸς νοῦς καὶ καθαρός. *Crono è il donatore della vita intellettuale*, *essendo la scopa pulitrice della mente*, *anzi la mente netta e pura*. Κρόνος, Crono, ancora ha il significato di *tardo*, *fatuo*, *sciocco*, e da questo si vede perchè Platone qui dica, parer vilipendio affermare che Giove fosse figliuolo di Crono. Che se dunque Crono significa la mente pura, ognun vede perch'ei si dica figliuolo di Urano o Cielo, giacchè sin che la nostra mente, non si solleva dalle cose corporee alle intellettuali o celesti non sarà mai pura. Anzi dicendo Platone nel seguente periodo, che dal cielo viene a noi la mente pura, pare che voglia egli alludere alla vita primitiva, che condussero le anime nostre in compagnia degli Dei nel cielo, prima che venissero nel nostro corpo, dov'elle le cose lassù celesti e divine contemplavano, com'ei descrive nel Fedro. E perchè appunto tali cose poi niuno più le vede che il cielo, con ragione Platone qui afferma dagli antichi giustamente essergli stato apposto il nome di Urano, perchè cioè ὁρᾷ τὰ ἄνω, vede *le cose di lassù*, vale a dire divine; quantunque l'autore *de mundo*, cap. 6, voglia che Urano sia così detto, ἀπὸ τοῦ ὅρον εἶναι τῶν ἄνω, *dall'esser il confine delle cose superiori*.

sia bene che così venga chiamata la visione che si porta su in alto, perchè appunto *ferma gli occhi nelle cose celesti*, ὁρῶσα τὰ ἄνω (orosa ta ano); e d'indi anche, o Ermogene, gli studiosi delle cose sublimi assicurano venire a noi la mente pura, e per ciò ad Urano con ragione essere apposto tal nome. Che se io mi ricordassi della genealogia di Esiodo, cioè quai progenitori ancora innanzi di costoro egli annoveri, io non finireila nel dimostrare, come rettamente lor stessero i loro nomi, sin che non avessi esperimentato, che mai farà cotesta sapienza, se o no sarà mai per mancarmi, la qual pur or d'improvviso, e non so d'onde, è in me caduta.

ERMOGENE

Affè mia, o Socrate, tu mi pari proprio, come quelli che divinamente son ispirati, vaticinar subitano.

SOCRATE

I' non so accusar, o Ermogene, altra cagione, se non che tal sapienza sia in me caduta spezialmente da Eutifron di Prospalta[1]; poichè questa mane i' son rimaso con lui molto tempo e molto l'ho udito; ed egli, dall'alto ispirato, non solo parmi che di sua divina sapienza empiuto m'abbia gli orecchi, ma che tutta quanta l'anima mia abbia in sua possessione rapito.

(1) Demo, o borgo, dell'Attica, della tribù Acamantide.

Per lo che i' mi credo così noi dover fare: che per quest'oggi ci vantaggiamo di lei, e ciò che è ancor di nomi poniamo a esamina; domani, se vi parrà, da noi scongiurata rimuoveremola e purificheremoci, quando avrem trovato chi sia in coteste purificazioni tremendo, o sacerdote o sofista.

ERMOGENE

Di pieno i' m'arrendo; posciachè quel che è ancor de' nomi i' udirei di gran gusto. 397

SOCRATE

E tal uopo è fare. Ma poichè s'è giunti a trovar un certo tipo de' medesimi, d'onde vuoi tu che cominciamo lo nostro esame a vedere, se essi mai ci testifichino, che non così tutt'a sorte a ciascuna cosa fur posti, ma che certa ragion è dentr'essi? I nomi degli eroi e degli uomini ci potriano indur forse in errore, poichè molti d'essi fur presi da que' de' lor progenitori, senza ch' a taluni punto convengano, come già dicevam da principio, e molti pure fur posti dagli uomini secondo lor voti, come p. e. saría Eutichide, *fortunato*, Sosia, *salvato*, e Teofilo, *amante di Dio*, ed altri molti. Questi tai nomi par a me che dobbiam lasciarli da banda; ma al sommo verisimil è, che noi i nomi rettamente posti a quelle cose ritroveremo, le quali sono sempre le stesse e in lor natura immutabili; avvegnadiochè si convenga, che nel porre i nomi a coteste cose adope-

rato fosse lo più gran studio possibile; e forse alcuni d'essi posti più da divina che da umana potenza venissono.

ERMOGENE

Mi sembra che tu ben dica, o Socrate.

SOCRATE

E non è forse egli giusto cominciare dagli Dei, e investigare come mai rettamente con tal nome di Dei fosser essi chiamati?

ERMOGENE

Certo egli è giusto.

SOCRATE

Ciò dunque i' vo sospettando. A me pare che i primi uomini della Grecia riputassero Dei que' soli, che Dei or da molti de' barbari son riputati, che è dire, sole, luna, terra, astri e cielo; perchè dunque vedevano tutti cotesti per lor carriera andar sempre e correre, così da tal lor natura di *muoversi in corso*, θεῖν (thein) e' si pare che *Dei*, Θεοί [1] (Thei), li nominassero, e che appresso quando vennero a conoscer gli altri, pur tutti questi col medesimo nome chiamati avessero. Par forse che qualcosa di vero i' dica o nulla?

ERMOGENE

Par tutto vero.

(1) Erodoto, lib. II, 52, dice che gli Dei sono così chiamati, *perchè posero tutte le cose in ordine e modo*, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα.

SOCRATE

Or qual altro nome esamineremo in appresso?

ERMOGENE

Egli è chiaro ch'esaminar dobbiamo quel di démoni, eroi ed uomini.

SOCRATE

Démoni? che cosa veramente significa, o Ermogene, il nome démoni? Bada un po'; se qualche cosa di momento ti par ch'i' dica.

ERMOGENE

E dilla.

SOCRATE

Sai tu quali Esiodo dica esser i démoni?

ERMOGENE

Questo non viemmi a mente.

SOCRATE

Neanco che la prima razza d'uomini era d'oro?

ERMOGENE

Questo sollo di certo.

SOCRATE

Di essa dunque così egli canta:

> Ma poichè il fato questa razza spense, 398
> Essi ebber nome démoni terrestri,
> Ottimi, pii, scongiurator de' mali,
> Dell'uom che muor custodi (1).

(1) Esiodo; le Opere e i Giorni, v. 120 e seguenti. Platone qui però, come gli cadeva in acconcio, dice *ebber nome* καλέονται, mentre invece in Esiodo si dice, assolutamente essere stati fatti geni protettori e custodi degli uomini, per volontà di Giove ecc.

ERMOGENE

E perchè ciò?

SOCRATE

Perchè i' credo ch'ei voglia dire, che questa razza non già fosse naturalmente d'oro, ma sì che alta e dabbene; ed io n'ho per prova cotesto, ch'egli di noi pur dice esser noi razza di ferro.

ERMOGENE

Hai ragione.

SOCRATE

Dunque non anche di que' d'oggidì, se ci avesse alcun buono, cre' tu ch'Esiodo non direbbe esser costui razza d'oro?

ERMOGENE

Probabil è.

SOCRATE

Ma que' che son buoni non sono forse sapienti?

ERMOGENE

Sapienti.

SOCRATE

Questo appunto in cima a tutto, per quanto a me pare, significa il nome démoni, cioè perchè sapienti e *scienti* erano, δαήμονες (daemones), ei gli ha chiamati *démoni*, δαίμονες (daimones). Questo nome occorre anche nella nostra vecchia lingua. Retto dunque è l'asserto di cotesto e molt'altri poeti, i quai dicono che un che sia buono, quando muore viene a sortire un gran destino e gran premio, e diventa

démone, δαίμον (daimon), pigliando nominazion da sapienza. Così dunque pur i' dico, ch'ogni uomo *sciente*, δαήμων (daemon), che bono sia, *demonio* essere, δαιμόνιον (daimonion), vale a dire *partecipe della divinità*, sì vivente che morto, e che a diritto si chiama *démone*, δαίμων (daimon)[1].

ERMOGENE.

Ed io pure credo, o Socrate, esser teco in cotesto pienamente d'accordo. Ma *eroe*, ἥρως (heros), che sarà mai?

SOCRATE

Questo non molto difficil è da conoscersi; giacchè il nome di eroi, mediante una piccola mutazione, indica ch'essi nati son dallo *amore*, ἔρως (eros).

ERMOGENE

E il modo?

(1) Per *démoni*, δαίμονες, gli antichi, come tutti sanno, e come pur or vedemmo dagli addotti versi d'Esiodo, non intendevan già, come noi, certi spiriti nocivi all'uomo, ma sì certi genii di lui tutelari, di natura certo inferiori a quella degl'Iddii, ma molto superiori all'umana; onde i Latini generalmente traducono il sostantivo δαιμόνιον per *divinitas*, *numen*, e per ciò io pure ho qui tradotto l'aggettivo δαιμόνιος per *partecipe della divinità*. L'etimologia non pertanto del nome δαίμονες, che si dà a questi genii tutelari dell'uomo, Platone la deriva da δαίω, *imparare*, onde δαήμονες, *scienti*, dal quale mediante una piccola mutazione ei vuol essersi fatto il nome δαίμονες. Ciò è conforme alla sua dottrina; poichè, secondo lui, chi possiede la scienza e la sapienza è buono, perfetto e felice, e per conseguenza di una natura quasi divina.

SOCRATE

Non sa' tu, che gli eroi son semidei?

ERMOGENE

E che dunque?

SOCRATE

Eglino tutti nati son dall'amore o d'un Dio per una mortale, o per un mortal di una Dea. Che se tu esaminerai questo nome anche secondo la vecchia lingua attica [1], terrai meglio cotesto; poichè ti sarà fatto chiaro, che ἥρως (heros), *eroe*, viene da ἔρως (eros), *amore*, dal quale gli eroi nati sono, sol mutato d'un'apice per far tal nome. O che dunque cotesto il nome d'eroi significa, o ch'essi fosser ben sapienti e fieri dicitori e dialettici, per esser forte abili a *interrogare*, ἐρωτᾷν [2] (erotan);

(1) Nella vecchia lingua non usandosi l'η, ma in sua vece l'ε, la somiglianza tra ἥρως (heros), *eroe*, ed ἔρος (eros), *amore*, si scorgava subito.

(2) Quantunque a dimostrare che gli eroi fossero fieri dicitori a dialettici, oltre il dire che fossero *forte abili a interrogare*, ἐρωτᾷν, par doversi pur dire che fossero anco abili a *favellare*, εἴρειν o λέγειν; nondimeno qui Platone, lasciando quest'ultimi verbi, si contentò del semplice ἐρωτᾷν, *interrogare*, credo, forse per la ragione che chi sa ben interrogare, sa certo anche parlar bene. Del paro ancha dal semplice εἴρειν, che ha tutti due i significati di *interrogare* e di *dire*, poteva egli dedurre l'etimologia d'ἥρως, ma forse preferì dedurla da ἐρωτᾷν, per la ragione che in questo verbo trovandosi l'ω, esso ha più d'analogia con ἥρως. Del resto che Platone abbia qui preso ἐρωτᾷν nel significato oltre d'*interrogare* anche in quello di *dire*, εἴρειν, *dire*, *parlare*, prova ne sono incontanente le parole ch'ei soggiugne: τὸ γὰρ εἴρειν λέγειν ἐστίν, *avvegnachè* εἴρειν (interrogare) *suoni il medesimo che* λέγειν (dire); dalle quali ognun vede

avvegnachè εἴρειν (eirein), *interrogare*, suoni il medesimo che λέγειν (legein), *dire*. Come dunque or ora discorrevamo, nella lingua attica i così chiamati eroi escono a essere certi dicitori ed interrogatori periti, per modo che la razza degli eroi diventa razza di oratori e sofisti. Però, cotesto non difficil è da conoscersi, ma lo è ben più il nome d'uomini, cioè perch'essi con tal nome chiamati sieno. Saprestil forse tu dire?

ERMOGENE

D'onde, ben mio, sapreilo? e s'anco i' fossi in grado trovarlo, non mi vi rompo l'arco dell'osso, perchè credo che tu sia a questo di me migliore.

SOCRATE

Confidi nell'ispirazion d'Eutifrone, a quel ch'appare. 399

ERMOGENE

Chiaro.

SOCRATE

E a ragion ci confidi perchè or appunto una spiegazione ben magnifica mi sembra venirmi alla mente, e corro pericolo, se non mi bado,

ch'ei non fa qui distinzione veruna tra εἴρειν a ἐρωτᾶν; e per ciò dopo ἐρωτᾶν non era più necessario ch'ei soggiungesse λέγειν, *dire*, come pretende lo Stallbaum. Che se alcun credesse, che queste parole sieno una chiosa, ei si persuaderà dal contrario leggendo più sotto l'etimologia del nome Erme (Staf. pag 408. A), dove l'autore di nuovo le reca, ad afferma già averle dette in questo dialogo; qui certo e non altrove.

di parer, ancor d'oggi, più sapiente di quel che si debba. Vedi intanto a ciò ch'i' dico. Anzi tutto e' si conviene osservare, che, rispetto a' nomi, noi per tirarli da nostro libito, sovente inseriamo lettere e sovente togliamo e mutiamo anco gli acuti (come ad esempio in Διὶ φίλος (Dii philos), *caro a Giove*, affinchè di cotesta espressione si faccia un sol nome, noi di due ι, *i*, un ne togliamo, e in vece di pronunziar la sillaba di mezzo acuta, grave la pronunciamo[1]); e per l'opposito in altri vocaboli inseriamo e pronunciamo acute, sillabe gravi.

ERMOGENE

Hai ragione.

SOCRATE

Or di coteste cose una appunto ne avviene anche al nome d'uomini, se ben mi pare, avvegnachè col torre una lettera, vale a dire l'α e col rendere grave l'uscita, d'una espressione s'è fatto un nome.

ERMOGENE

Come?

SOCRATE

Così: il nome d'uomo cotesto significa, che mentre gli altri animali di quelle cose che vedono, nulla osservano nè deducono nè considerano, l'uomo appena vede (ciò che appunto significa ὄπωπε, *opope*), *quel che vede scruta*

(1) Dicendo Δίφιλος, *Diphilos*, in vece di Διὶ φίλος, *Dii philos*.

e ragiona, ἀναθρεῖ ὃ ὄπωπε (anathrei ho opope[1]). Per cotesto adunque sol l'uomo, tra gli animali, ἄνθρωπος, *anthropos*, a ragione è chiamato, ciò che vede considerando.

ERMOGENE

E dimmi, potre' io domandarti ciò che vien dopo, che tanto volentier' i' udirei?

SOCRATE

E chiedi.

ERMOGENE

Perchè a me pare, che di seguito a questo qualch'altra cosa ci sia; avvegnachè dell'uomo noi nominiam corpo ed anima.

SOCRATE

Non ombra di dubbio.

ERMOGENE

Ponianci dunque alla prova di spiegar anche cotesti, come que' d'anzi.

SOCRATE

Vuo' tu forse dire d'esaminar l'*anima*, ψυχή (psyche), come convenevolmente le stia tal nome, e poi del paro esaminare il corpo?

ERMOGENE

Cotesto voglio.

SOCRATE

Dunque a parlar lì per lì su due piedi, io credo che coloro, che così l'anima nominarono,

(1) Secondo questa etimologia, l'uomo si dovrebbe dire ἀνάθρωπος, *anathropos*, ma, come si è detto nel periodo precedente, si è tolto un' α.

avesson avuto questo in pensiero, ch'ella, quando dimora nel corpo, è causa ch'ei viva, comunicandogli la virtù del respirare e *rinfrescandolo*, ἀναψῦχον (1) (anapsycon); ma appena ciò, che lo rinfresca, lo lascia, allora e' subito perisce e more. A me dunque e' sembra, che per questo, *ψυχή*, *psyche*, la chiamassero. E se altro vuoi, attendi un tantino, avvegnachè a me paia intraveder alcun che, più di cotesto, credibile a que' che son del parer d'Eutifrone, 400 posciachè cotesto, come credo, essi potriano spregiare e reputar grosso soverchio. Intanto esamina tu questo, s'anco a te piaccia.

ERMOGENE

E dillo.

SOCRATE

La natura di tutto il corpo, perch'ei viva e vada, che altro ti pare che la governi e la meni, se non sia l'anima?

ERMOGENE

Non altro.

SOCRATE

E ancora, non cre' tu ad Anassagora, che la natura dell'altre cose tutte sia posta all'ordine e governata dalla mente e dall'anima?

ERMOGENE

Credo.

(1) Ved. Aristotele, *De anima*, 1, 2, 23, dove arreca fra le varie sentenze intorno all'anima anche questa.

SOCRATE

Ben dunque starebbe che con questo nome φυσέχη [1], *physeche*, s'appellasse quella potenza, *che mena e governa la natura*, ἣ φύσιν ὀχεῖ καὶ ἔχει (he physin ochei cai echei); ma, per illeggiadrir il vocabolo, può dirsi ψυχή, *psyche*.

ERMOGENE

Di certo; e parmi che cotesto sia anche più artificiato dell'altro.

SOCRATE

Lo è davvero; nondimanco faría sorridere, se il nome si nominasse nel modo affatto che posto fu.

ERMOGENE

Or bene, quel che vien dopo, come direm ch'e' s'avvenga?

SOCRATE

Vuo' tu dire lo nome *corpo*, σῶμα (soma)?

ERMOGENE

Sì, vollo.

SOCRATE

Questo parmi che mediante una perlieve mutazione si possa torre in sensi molti; e piena-

(1) In cotesta spiegazione del nome ψυχῆς, *psyche*, ho tradotto il verbo ἔχειν, *tenere*, per *governare*, e con ragione; giacchè (per non dir che il verbo *tenere* renderebbe la versione molto oscura) stando nella similitudine del cocchiero che mena, ognun sa, che chi tiene e guida bene i cavalli è quel desso che li governa e li regge.

mente parmi; e in vero parecchi affermano ch'e' significhi *tomba* dell'anima, σῆμα (sema), come se per lo presente vi foss'ella sepolta; ed anco perchè l'anima, per mezzo del corpo, ciò che vuol segnar segna, anco per questo affermano, che rettamente si chiami *segno*, σῆμα (sema). Nondimeno a me pare, che gli Orfici cotesto nome gli abbino posto singolarmente per ciò, che l'anima per le colpe, di cui paga la pena, abbia il corpo, come recinto, nel quale serbata chiusa, a mo' di prigione, la paga, e quindi che il *corpo*, σῶμα (soma), sia quello, in cui, σώζεται (sozetai), *si serba* l'anima chiusa, sin che avrà pagato il suo debito, e non è punto mestieri d'alcun trapporto di lettere (1).

ERMOGENE

Di cotesti nomi parmi che se n'è detto abbastanza, o Socrate; ma, come tu pur or spiegavi di quel di Giove, non potremmo per avventura rispetto a quello degli altri Iddii cercar il modo, perchè ognun di lor nomi lor ben s'avvenga?

SOCRATE

Sì, per Giove, o Ermogene, noi lo potremmo, se avessimo senno; ed uno e di tutti il più eccellente modo sarebbe questo: che in-

(1) Derivando σωμα da σαόω, il quale all'aoristo passivo fa ἐσαώθην, egli sta rettamente senza il secondo σ, perchè σῶσμα deriverebbe da σώζω, come rettamente osserva l'Heindorf.

torno agli Dei, nè di lor stessi, nè di lor nomi, con che si chiaman tra loro (chè chiaro è con veri si chiamano), noi nulla sappiamo [1]. Altro modo a investigar la ragion di lor nomi è cotesto: che siccome nelle preghiere, che lor facciamo, è costume invocarli come e d'onde godono esser chiamati [2]; così proprio noi li chiamiamo, come chi oltre non sa; avvegnachè 401 a me paia che eccellentemente ciò si costumi. Che se tu dunque vuo' metterti a questa cerca, protestato prima agli Dei, che noi di loro nulla investigheremo (chè da tanto non ci sentiamo), ben cercherem degli uomini, qual opinione abbian eglino avuto, nel porre i nomi agli Dei; chè cotesto non può eccitar punto lor sdegni.

ERMOGENE

Assegnatamente parlar mi sembri, o Socrate, e tal faremo.

SOCRATE

Or via, vuoi tu che secondo l'uso e la legge, cominciamo da Ἑστία, *Hestia* (Vesta)?

ERMOGENE

Sta bene, di certo.

(1) Avvertasi qui la modestia di Platone, nel confessare la sua piena ignoranza circa la natura e i nomi degli Dei.

(2) Questa formola religiosa d'invocare gli Dei, non solo si costumava presso de' Greci, ma anco de' Romani. Così appunto Orazio nel carme secolare, al verso 15 dice: *sive tu Lucina probas vocari, sive genitalis etc.*

SOCRATE

Che mai dunque potrebbesi dire, che avesse in mente colui, che con tal nome ha nominato Ἑστίαν, *Hestia*?

ERMOGENE

Eh per Giove, anco cotesto, cred'io, non è piana cosa.

SOCRATE

Veramente e' si pare, mio caro Ermogene, che i primi, i quai posero i nomi, non fosser nomin da poco, ma sì conoscitori delle cose sublimi e ragionatori stupendi.

ERMOGENE

E perchè mai?

SOCRATE

Perchè a soli tali parmi che si pertenga l'imposizion de' nomi; e chi pur esamini i nomi strani agli Attici, non per ciò gli sarà tolto trovare quello ch'ognun di loro significa. Così p. e. anche di cotesto, che noi chiamiamo οὐσίαν, *ousia* (*essenza*, *entezza*), son parecchi che ἐσίαν, *esia*, ed altri che ὠσίαν, *osia*, lo chiamano. Anzi tutto, secondo un tal di que' nomi, ei non è contra ragione, che il vero essere, la entezza delle cose venga Ἑστία (Hestia) nominata; ed ancora perchè noi quel che partecipa di cotesta entezza, Ἑστίαν (Hestia) chiamiamo, anche per ciò il nome Ἑστία (Hestia) le si addarebbe a capello: poichè pare che noi pure la entezza οὐσίαν, *ousia*, anticamente ἐσίαν,

esia, chiamassimo[1]. Di più, chi osservi a ciò, che ne' sagrifizi costumasi, si confermerà, che tale fosse il pensier di coloro che posero cotesti nomi; poichè è natural cosa, che pria ch'a tutti gli altri Dei ad Ἑστία, *Hestia* (Vesta), la prima sagrificassero quelli, che l'entezza di tutte le cose, Ἑστίαν (Hestia) nominarono. Quelli in vece, che chiamaron ὠσίαν, *osia*, l'entezza, costoro possono quasi a mo' d'Eraclito aver pensato, che tutte le cose vadano e niuna stia ferma, e che per ciò la causa e 'l principio che le governa, sia quel medesimo *che le spigne*, τὸ ὠθοῦν (to othoun); onde sta bene ch'e' ὠσία, *osia*, si nomini. E coteste cose valgano e si tengano dette, come da gente, che più e meglio non sa. – Dopo Ἑστίαν, *Hestia* (Vesta),

(1) Due presso gli antichi erano le Veste; l'una moglie del Cielo, e madre di Saturno, ed è la stessa che la Terra, appunto come ne testifica Ovidio (Fast. 6, v. 299): *stat vi terra sua, vi stando Vesta vocatur;* l'altra poi è figlia di Saturno e nipote di quella prima, e questa voglion che fosse il fuoco, onde si dice che sia rimasa vergine, perchè il fuoco genera nulla. Cicerone però ed Ovidio le confondono insieme, coi quali par che concordi Dionigi d'Alicarnasso (nel lib. 2 *delle antichità romane*), dicendo: *Vestam terram esse, ei autem ignem dicatum esse, quia terra ex se ignem aetherium gignit.* Platone prendendo qui Ἑστίαν (Hestia), *Vesta*, non per la terra o il fuoco, ma per la stessa essenza delle cose, in vece di derivare il suo nome da ἱστάναι, *stare*, credette più acconcio doverlo derivare da εἶναι, *essere*, da cui viene il sostantivo οὐσία (ousia), *essenza*, *entezza*, che anticamente egli afferma da Greci essere pure stata chiamata ἐσία, *esia*, dal quale poi vuole che si sia fatto il nome Ἑστία, *Hestia*. Da questo facilmente si vede perchè Ἑστία si prenda pel *focolare* e talora anche per *tutta la casa*.

retto è investigare il nome di *Rea*, Ῥέαν, e di *Crono*, Κρόνον; sebben quest'ultimo già spiegassimo. Ma forse nulla è quel ch'i' dico.

ERMOGENE

E perchè, o Socrate, in cortesía?

SOCRATE

Caro mio, mi s'è svegliato nel capo un formicaio di sapienza.

ERMOGENE

O quale?

SOCRATE

402 Fa sorridere a dirlo; tuttavia un tal qual che di credibile, tengo ch'e' l'abbia.

ERMOGENE

E cotesto che di credibile?

SOCRATE

E' mi par di figurarmi Eraclito a sporre certe sapienti cose ben antiche, e proprio quelle de' tempi di Crono, cioè Saturno, e di Rea, e cui racconta anche Omero.

ERMOGENE

Come la intendi?

SOCRATE

Eraclito dice, che tutte le cose vanno e niuna stia ferma, ed assomigliandole a correntía di fiume, afferma che tu non potrestivi entrar due volte.

ERMOGENE

Tal è.

SOCRATE

Che adunque? ti par egli che diversamente

da Eraclito pensasse colui, che a' progenitori degli altri Dei pose il nome di Rea, Ῥέαν, e di Crono, Κρόνον? Cre' tu mai che a sorte abbia egli ad amendue posto nomi pertinenti a fiumare[1]? In tal senso anche Omero chiama[2]

> Genitore Ocean, madre a' Dii Teti;

e credo anche Esiodo[3]. Orfeo[4] poi dice a un certo passo, che

> Ocean dalle belle onde fu il primo
> A cominciar le nozze, ei che la suora
> Teti impalmò, di pari grembo uscita.

Ve' dunque come tutto s'accordi e miri a ciò che Eraclito dice.

ERMOGENE

Mi par che un po' ci tocchi, o Socrate; però il nome di Teti i' non vedo che voglia dire.

(1) Rea, altri voglion che fosse la stessa terra, ἔρα, e sol per trasposizione di lettere essersi fatto tal nome; altri che tal nome indicasse la materia prima, la quale si supponeva essere d'acqua, e per ciò non è maraviglia, che qui Platone deduca il suo nome da ῥέω, *fluire*. Crono, Κρόνος, poi viene da κρουνός, *fonte*, come osserva rettamente il Buttmann; il che per esser chiaro presso i Greci antichi, a cagion della piccola differenza che passa nella pronunzia tra l'ο e l'ου, non credè più Platone necessario di qui spiegar tal etimologia.

(2) Iliade, XIV, v. 302.

(3) Teogonia, vers. 337. Però ivi Esiodo fa Rea o Saturno genitori solamente de' fiumi e delle ninfe dell'Oceano; mentre al verso 44, fa genitori di tutti gli Dei, la Terra ed il Cielo.

(4) Ved. *Orphica*, pag. 384, edizione dell'Hermann.

SOCRATE

Eppur egli, da sè, presso a poco questo significa, che nome è di sorgiva, ma un po' velato; poichè *quel che sprizza*, τὸ διαττώμενον (to diattomenon), e *quel che cola*, τὸ ἠθούμενον (to ethoumenon), rappresentano immagine di sorgiva; e da questa copula di due vocaboli n'uscì quello di Teti, Τηθύς (Tethys)(1).

ERMOGENE

Ed è veramente ingegnoso tal nome, o Socrate.

SOCRATE

Come nol dovrebb'essere? Ma qual è il nome che segue? Di Giove, abbiam già spiegato.

ERMOGENE

Abbiamo.

SOCRATE

Che dunque spieghiamo quello de' suo' fratelli? Poseidone, Ποσειδῶνα (Nettuno), e Plutone, coll'altro nome che gli vien dato?

ERMOGENE

A maraviglia.

(1) Secondo questa etimologia dovrebbesi dire Διαττηθύς (Diattethys) e non Τηθύς (Tethys). Del resto avvertasi, che la Teti, qui accennata, figlia del Cielo e di Vesta, sorella di Saturno e di Titano, moglie dell'Oceano, è diversa dalla Teti, madre di Achille, la quale si scrive Θέτις (Thetis), ed è figlia di Nereo, e nipote di quella grande. Come è scritta la prima (lasciando l'etimologia che scherzando qui ne arreca Platone) ognun vede, che tal nome viene da τήθη (tethe), *nutrice*, perchè appunto l'amore, che questa Dea rappresenta, nutrisce ogni cosa.

SOCRATE

Il nome di Poseidone parmi, che da quel primo che il pose, così fosse posto, perchè in camminando venne egli arrestato dall'elemento del mare, che nol lasciò più ire innanzi, ma gli fu quasi vincolo a' piedi. Ondechè il Dio, che impera a cotesta potenza, chiamato fu Poseidone, come se fosse *vincolo a' piedi*, ποσίδεσμος (posidesmos); forse l'ε, *e*, ci è per vezzo. Ma può anche darsi, che non sia questo ciò che tal nome significa, ma ch'egli, in vece che col ς, *s*, si pronunziasse da prima col dop- 403 pio λ, *l*, come se questo Dio *molte cose sapesse*, πολλὰ εἰδώς (polla eidos). E fors'anco dal verbo σείειν (seiein), *scuotere*, *agitare*, fu egli chiamato ὁ σείων (o seion), *l'agitatore;* però vi s'è aggiunto un π, *p*, ed un δ, *d* (1). Plutone poi mi par essere così nominato, per lo dono ch'ei fa della ricchezza; poichè dalla terra e

(1) Poseidone, ovvero Nettuno, essendo Dio di tutte le acque, sì di quelle del mare e de' fonti ecc., che di quelle che si trovano nelle viscere della terra, per questo fu chiamato ἐννοσίγαιος, ἐνοσίχθων, σεισίχθων, *agitatore*, *scuotitore della terra;* così che Ποσειδῶν suona ὁ σείων, *l'agitatore*, ma avanti l'articolo ὁ s'è aggiunto un π, ed inserito un δ avanti l'ω. Da qui si vede quanto scherzi Platone nelle sue etimologie, giacchè pronunziando questo nome, come i Dori, Ποσειδᾶν, ognun vede ch'esso non può derivar da altro, che da πόσις, *pozione*, e δᾶ cioè γῆ, *terra*, per modo che indica colui che dà da bere alla terra. A questo Dio si dà pure il nome di γαιήοχος, perchè il mare cinge la terra e quasi la tiene, come ancora quello di ἀσφάλιος, perchè ferme e sicure ne custodisce le fondamenta.

proprio dalle sue viscere vien su la *ricchezza*, πλοῦτος (plutos). Rispetto al nome di Ade, Ἅιδης (Hades), a me sembra che i più reputino indicarsi con questo nome ciò ch'è *scuro*, *invisibile* ecc., ἀειδές (aeides), e che per paura di cotal nome, eleggan quel di Plutone, a chiamar questo Dio.

ERMOGENE

E a te che parne, o Socrate?

SOCRATE

Per più ragioni a me pare che gli uomini errino intorno alla potenza di questo Dio, e che di lui si spaventino, immeritevol cosa. E in fatti essi ne triemano, perchè morto uno una volta, là con Ade sempre dimora; ed anche, perchè l'anima senza corpo a lui nuda si porta, per ciò pure ne triemano; però a me sembra che tutto, sì l'impero, sì il nome di questo Dio, miri ad un segno.

ERMOGENE

Come, di grazia?

SOCRATE

I' ti dirò quel che parmi. Ma dimmi tu alla tua volta: animal qualunque a farlo restare in qualsia luogo, qual è 'l legame più forte, necessità o desiderio?

ERMOGENE

Di molto superiore è il desiderio, o Socrate.

SOCRATE

Or cre' tu, che molti non fuggirebbono

l'Ade, se i colà iti e' non legasse con fortissimo laccio?

ERMOGENE

Evidente.

SOCRATE

Con certo lor desiderio dunque e' li lega, a qual pare, se col più forte de' legami li lega, e non colla necessità nullamente.

ERMOGENE

Sembra.

SOCRATE

Ma i desideri non sono anco molti?

ERMOGENE

Sono.

SOCRATE

Col più grande de' desideri dunque e' li lega, se col più forte de' legami e' vuol trattenerli.

ERMOGENE

Sì, col più grande.

SOCRATE

Or havvi mai desiderio maggiore di quel d'un uomo, che, conversando con altro, per via di costui diventare migliore e' si creda?

ERMOGENE

No, per Giove, non ce n'ha alcuno, affè mia, o Socrate.

SOCRATE

Per coteste cose adunque da noi si convien affermare, o Ermogene, che ninno di quei di

là, vuol qua ritornare, non pur le sirene medesime, ma ch'elle e gli altri tutti incantati là sono. Tanto lusinghevoli e belli, come sembra, sono i discorsi, che loro tien Ade! E giusta il fatto ragionamento cotesto Dio è un perfetto sofista e un benefattor di que' che di là tien seco ben grande, se a que' pur di qui manda sì grandi beni; e così molte essendo le cose, di ch'e' ivi abbonda, da cotesta copia ei s'ebbe nome Plutone, Πλούτωνα, *posseditor di ricchezze*. Oltracciò il non voler egli conversar cogli uomini vestiti di loro corpi, ma sì conversar con essi, quando l'anima loro da ogni corporal morbo 404 e desiderio pura e monda è, non ti par cosa da filosofo ella, e che in ciò proprio e' sia fisso, che, quando gli avrà legati alla virtù col desiderio, sol così potría trattenerli, mentre sin ch'hanno l'attonitaggine e il furor del corpo, neppur suo padre Saturno presso di sè saprebbe fermarli, s'anco con quelle sue cosiffatte catene legasseli?

ERMOGENE

Pare che un po' ci cogli, o Socrate.

SOCRATE

Il nome di Ade adunque, o mio Ermogene, è ben lontano che provenga da ἀειδές (aeides), *scuro*, *invisibile*, ma sì piuttosto, per sapere questo Dio tutte le cose belle, per ciò il legislatore da *sapere*, εἰδέναι (eidenai) Ἅιδης (Hades), Ade lo nominò.

ERMOGENE

Sia. Ma di Demetra poi (Cerere), e di Era (Giunone), di Apolline, di Atena (Minerva), di Efesto (Vulcano), di Are (Marte), e di tutti gli altri Dei, com'esplichiam li nomi?

SOCRATE

Demetra, Δημήτηρ [1] (Cerere), a me par esser così chiamata per lo dono del cibo, ch'ella quasi *madre ci dà*, διδοῦσα μήτηρ (didousa meter). Era, Ἥρα (Giunone), poi a me sembra esser una *degna d'amore*, ἐρατή (erate), appunto, come si narra, che Giove, preso di lei, se l'abbia a donna; o forse il legislatore, dotto delle cose dell'alto, nominò Era, l'*aria*, ἀήρ (aer), e, a velar ciò, pose l'α del principio alla fine; il che potresti conoscere se pronunziassi più volte e a catena il nome di Era [2]. Quanto a Ferrefatta, Φεῤῥέφαττα (Proserpina), molti hanno paura di questo nome, come anche di quel d'Apolline, per ignorar, com'è chiaro, la ragion di tai nomi. Imperocchè, per-

(1) L'etimologia di Δημήτηρ è chiara; non è altro che Γῆ μήτηρ, *la madre terra*; si è cangiato il γ in δ, secondo il dialetto dorico; così che il δη in Δημήτηρ sarà il sinonimo di γῆ, e non l'abbreviazione del participio διδοῦσα. Lo stesso avviene anche nel latino *Ceres*, così detta *a gerendis frugibus*, in cui si cangiò il *g* in *c*. Tengasi sempre a memoria che lo evitar spesso Platone di dar le etimologie prossime e note a tutti, e in vece produrne altre remote e strane, è prova evidente ch'egli pur talora scherza.

(2) Ognun vede, che se uno ripete più volte e a catena il nome *era*, *era*, *era* ecc., Ἥρα, ei dice *aer*, *aer*, *aer* ecc.

mutatolo essi in Fersefone, Φερσεφόνη [1], a cotest'uno badano, e per ciò lor appar spaventevole; mentr'e' non altro significa, che sapient'è questa Dea; poichè se le cose van di continovo, ciò che le aggiugne, le afferra, può seguirle sarà sapienza. A cagion dunque di cotesta sapienza sua e di cotesto *afferrare le cose che vanno*, ἐπαφὴ τοῦ φερομένου (epaphe tou pheromenou), rettamente dovrebbe Ferepafa, Φερέπαφα, chiamarsi, o con nome altro di simiglianti; e per ciò l'Ade, ch'è sapiente, abita anco con la medesima, perch'ella appunto tal è qual lui. Ma omai cotestoro, una graziosa pronunzia alla verità antiponendo, piegano il di lei nome per modo, che Ferrefatta, Φεῤῥέφατταν, la chiamino. E il medesimo accade rispetto al nome di Apolline; molti, come dico,

(1) Φερσεφόνη è poetico, in prosa è Περσεφόνη, e viene da πέρθω, *perdere*, *guastare*, e φόνος, *strage*. Esichio vuole che sia così detta da φέρουσα τὸ ἄφενος, *che arreca ricchezza*, a cagione dei frutti che la terra produce. Che se dunque non si vuol considerare il Π doricamente cangiato in Φ, e si vuol derivare tal nome da φέρω, bisogna anco notare, che φέρω ha pure il significato di *corrompere*, come φθείρω. Ed appunto da φέρω in tal significato (il quale fa al futuro eolico φέρσω), e da φάζειν, cioè φονεύειν, *uccidere*, pare che venga Φεῤῥέφαττα, Φεῤῥέφασσα, Φερσέφασσα, Περσέφαττα, Φθερσέφασσα. Insomma questo nome significa fisicamente tutto il numero de' morti, anzi la corruzione di quelli che muoiono. Questa Dea essendo l'allegoria del seme sepolto nel seno della terra, pare molto più naturale il suo nome latino *Proserpina*, derivato da *serpere*, *proserpere*, giacchè con tal nome s'indica, che il seme dopo essersi appiccato, si abbarbica alla terra e si spande qua e là, come appunto vediamo farsi dalle radici di un albero.

han paura del nome di questo Dio, come s'alcun che di terribil suonasse. Non te ne se' tu mai fatt'accorto?

ERMOGENE

Che sì; e tu di' 'l vero.

SOCRATE

Pur nondimeno, per quel ch'a me pare, a questo Dio rettissimamente s'acconcia, rispetto a sua potenza, suo nome.

ERMOGENE

In qual modo, se piacciati?

SOCRATE

Dirò con forze mie quel che parmi. E' possibil non è, che ci abbia nome, il qual, sol uno, meglio s'accordi alle quattro potenze di quest'Iddio, da tutte comprenderle e in tal qual modo indicarle; musica, medicina, divinare e trar d'arco. 405

ERMOGENE

Di' dunque; perocchè qualcosa di ben singolare è cotesto nome, a quel ch'accenni.

SOCRATE

Di certo e' ben armonizza, qual nome che pertiene al vero musico Iddio. E in fatti, pria d'altro, i rimondamenti e le purificazioni, di cui usano e medicina e magía, e i suffumigi fatti co' farmaci di medici e d'indovini, i lavacri e le aspersioni a ciò costumate, tutte coteste cose e lor virtù a solo una tutte riescono, render l'uomo, del corpo e dell'anima, puro. N'è vero?

ERMOGENE

E.

SOCRATE

Lo Iddio dunque, che da tai mali purifica, *lava*, ἀπολούων (apolouon), e *scioglie*, ἀπολύων (apolyon), non è forse cotesto?

ERMOGENE

Di certo.

SOCRATE

Rispetto dunque a lavare e sciorre da siffatti mali, come quei ch'enne medico, potrebbe rettamente cotesto Dio chiamarsi Ἀπολούων (Apolouon), *che lava;* ma rispetto all'arte del divinare e a quel che vero e *semplice* è, ἁπλοῦν (aploun) (chè semplice e vero non differenzia), rettissimamente dovría chiamarsi a mo' de' Tessali, che tutti il chiamano Ἄπλων, *Aplon*. A cagione poi dello esser egli securo ognor de' suoi colpi nell'arte dell'arco ei nominerebbesi Ἀεὶ βάλλων (Aei ballon), *che sempre fere nel segno*. Rispetto in fine alla musica, notar bisogna, che, siccome l'α spesse volte significa ὁμοῦ (homou), *insieme*, (qual p. e. in ἀκόλουθος (acolouthos), *compagno di viaggio*, ed in ἄκοιτις (acoitis), *compagna di letto*); così anche in Ἀπόλλων, *Apollon*, vien significato il rigirar, che si fa insieme o per lo cielo intorno ai così detti poli, o per lo canto intorno all'armonia, che sinfonia poi s'appella; avvegnachè tutte coteste cose, al dir de' gran baccalari

musici e astronomi, con certa lor armonia insiem si rigirino. Or a tale armonia presiede cotesto Dio, facendo le cose tutte, sì presso gl'Iddii che gli uomini, girare insieme. A quel modo dunque, che in ὁμοκέλευθος (homoceleuthos), *que' che fa strada insieme*, ed in ὁμόκοιτις (homocoitis), *quella ch'ha insieme il letto*, col cangiare ὁμο (homo) in α, noi chiamiamo quel primo ἀκόλουθον (acolouthon), *compagno di viaggio*, e questo ἄκοιτιν (acoitin), *moglie*, *consorte*; così chiamiamo Ἀπόλλων, *Apollon*, colui che era ὁμοπολῶν, *homopolon*, cioè *che fa le cose insiememente girare*, inserendovi un altro λ, *l*, chè altrimenti suoncrebbe come quell'altro nome ben triste[1]. Del che parecchi eziandio addì nostri esitando, per non valutar rettamente la ragion del nome, quasi elli significasse distruggimento, impaurano, mentr'anzi, come pur or dicevamo, così e' fu posto, per ciò, che abbraccia tutte le virtù e potenze del Dio: vero e semplice essere; sempre ferir nel segno; solvere; e far ad una girare. — Le muse poi e la musica in genere chi tal chiamolle, così chiamolle da μῶσθαι[2] (mosthai), *cercare*, qual sembra, cioè dall'investigazione e dallo

406

(1) Cioè sarebbe lo stesso che ἀπολῶν, il qual vocabolo è futuro del verbo ἀπολέω, che significa *perdere*, *distruggere*.

(2) Μῶ, μῶμαι e μῶσθαι sono dorici, in vece di μαίω, μαίομαι e μαίεσθαι. Da μῶσθαι deriva qui Platone il nome delle muse, tanto più che i Dori, in vece di μοῦσα, dicono μῶα.

studio della sapienza. – Leto, Λητώ [1] (Latona), fu così nominata dalla mitezza di cotesta Dea, perchè volentier pieghevole a ciò, di che altri la inchieda. O forse dovrà chiamarsi, come altri Greci non nostri la chiamano; chè pur molti la chiamano Ληθώ, *Letho*. E' si pare dunque che rispetto a sua *indole* non aspra, ma dolce e *piana*, λεῖον ἦθος (leion ethos), la nominassero Letho que', che così chiamar la costumano. – Artemide, Ἄρτεμις (Diana), pare che tal nome significhi ἀρτεμές [2] (artemes) cioè *l'interezza* e il ritegno di cotesta Dea, per lo amor della virginità. O forse perch'essa è *di virtù intenditrice*, ἀρετῆς ἵστωρ (aretes histor), così chiamolla chi le diè tal nome; o fors'anco perch'ella *odia la insolcatura*, ἄροτον μισήσασα (aroton misesasa), ch'uomo fa in donna. O per una o per tutte queste ragioni, così fu chiamata da chi le pose il nome.

(1) Il nome Λητώ Platone il deriva qui dal verbo dorico, λῶ, λῇς, λῇ, *volere*; e Ληθώ poi ei deriva da λεῖον ἦθος, *indole piana*; si accosterebbe di più a questa etimologia il nome Λειηθώ, ed appunto il codice Gudiano ci dà Λεηθώ, che più le si approssima. Del resto è chiaro che il nome Ληθώ viene dal verbo λήθω, perchè cotesta Dea *si dimentica facilmente delle offese a lei fatte*, ἐκ τοῦ ἐπιλελῆσθαι τῶν εἰς αὐτὴν πεπλημμελημένων. Ved. *Orion. Theb.*, pag. 93.

(2) Ἀρτεμές significa *sano*, *intatto*, *intiero*, *non diviso*, μὴ τετμημένον, ovvero ἀτεμές, dal quale, coll'inserzione del ρ dopo l'τ, si è fatto ἀρτεμές.

ERMOGENE

E come poi spiegheremo quello di Dioniso (Bacco), e l'altro di Afrodite (Venere)?

SOCRATE

Grandi cose tu mi domandi, o figliuol d'Ipponico. Però quanto a' nomi di cotesti Dei, c'è doppio modo a spiegarli; un da senno, un da gioco. Rispetto al da senno, chiedine ad altri; rispetto al da gioco nulla contrasta, ch'io te lo esponga; giacchè di scherzi sono anco amanti gl'Iddii. Dioniso dunque sarà colui *che dà il vino*, διδοὺς τὸν οἶνον (didous ton oinon), per ischerzo chiamato Διδοίνυσος, *Didoinysos* (1). Il *vino* poi, οἶνος (oinos), perchè fa che la più parte di que' che beono, *si credono*, οἴονται (oiontai), avere *ingegno*, νοῦς (nous), senza però che n'abbiano, rettissimamente potrebbe chiamarsi οἰόνους, *oionous*. Rispetto ad Afrodite (Venere), non è pregio dell'opera contraddire ad Esiodo, ma sì concedere, che per essere cotesta Dea nata dalla *schiuma*, ἀφρός (aphros), fu chiamata Afrodite (2).

(1) Dioniso propriamente è Διὸς οἶνος, *vino di Giove*.

(2) Vedi Esiodo, Teogon. v. 195 e seguenti. Il nomo Afrodite significa *quella che venne fuori dalla schiuma*, τὴν ἐξ ἀφροῦ ἐκγενομέναν. Secondo Esiodo e la mitologia antica, Giove tagliate le parti genitali di suo padre Saturno, le gittò nel mare. Queste per lungo tempo a fior dell'acqua qua e là s'aggirarono, sinchè accoltasi intorno ad esse candida spuma, da questa nacque Venere. S'avverta dunque che Venere indica la produzione dei genitali di Saturno.

ERMOGENE

Ma di Atena (Minerva) non dimenticheraiti certo, tu che se' ateniese, nè anche di Efesto (Vulcano), e di Are (Marte).

SOCRATE

Per verità e' non si converrebbe.

ERMOGENE

No, fuor di dubbio.

SOCRATE

Spiegar poi perch'abbia l'altro suo nome, non è ardua cosa.

ERMOGENE

Qual nome?

SOCRATE

Noi la chiamiamo anche Pallade[1], se non erro.

ERMOGENE

Ah sì, diacine.

SOCRATE

Se noi credessimo che questo nome, che le fu posto, venga dal danzare in arme, noi rettamente, a quel che cred'io, crederemmo; poi-

(1) Pallade Dea della guerra non solo è così nominata dal verbo πάλλω, che significa *vibrare*, *lanciare*, perch'essa vibri l'asta; ma, perchè con tal verbo indicandosi un movimento celere, ed essendo ella presa per la prudenza, come Giunone per la maestà, con tal suo nome si viene ad indicare il moto celere della prudenza e intelligenza. Da questo si scorge perchè insieme con Marte sia pur ella Dea della guerra; perchè, come ognun vede, oltre il coraggio e l'impeto, per la guerra è pur necessaria la prudenza.

chè levar sè od altra cosa in aria, da terra o palleggiandola, ciò noi chiamiamo παλλεσθαι 407 e πάλλειν (pallesthai e pallein), *lanciarsi e lanciare;* e ὀρχεῖσθαι e ὀρχεῖν (orcheisthai e orchein), *saltar in danza* e *far altri saltarvi.*

ERMOGENE

Stupendamente.

SOCRATE

Per ciò dunque la chiamarono Pallade.

ERMOGENE

E con ragione. Ma come poi spieghi quell'altro suo nome?

SOCRATE

Di Atena?

ERMOGENE

Sì.

SOCRATE

Questo è molto più difficile, o caro. Sembra pertanto che gli antichi fossero della stessa opinione circa Atena, che son di presente i magni interpreti d'Omero; poichè la più parte di essi, sponendo cotesto poeta, dicono che per via di Atena abbia egli rappresentato la mente e il pensiero; e simil cosa pur sembra che immaginasse di lei chi fe' i nomi, ma dicendo esser ella intelligenza di Dio, con anco più forza e' quasi dice: costei è *la Dio-intelligenza*, ἁ ϑεονόα (a theonoa), usando alla dorica l'α per l'η, *ita*, e sopprimendo lo ι, *i*, e

lo ς, s[1]. O non l'avrà forse così chiamata nemmanco, ma sì Θεονόη, *Theonoe*, perch'ella ben più e senza paragone degli altri *intende le cose divine*, τὰ ϑεῖα νοοῦσα (ta theia noousa). E nulla impedisce che anche abbia egli voluto nominarla *Ethonoe*, Ἠϑονόην, *intelligenza del sentimento*, come se ciò veramente fosse cotesta Dea. Ma poi o egli o altri, cangiato alquanto tal nome, per farlo più bello, la chiamarono Ἀϑηνᾶν, *Atena*.

ERMOGENE

E del nome Efesto, Ἥφαιστος (Vulcano)? come lo spieghi?

SOCRATE

Mi chiedi tu di quell'eccelso *conoscitor della luce*, φάεος ἵστωρ (phaeos histor)[2]?

(1) Da ἡ ϑεοῦ νόησις, per far ἁ ϑεονόα, si cangia prima alla dorica l'articolo ἡ in ἁ, e poi a νόησις si toglie la desinenza σις, in cui c'è il ι e due ς.

(2) Secondo questa etimologia, Ἥφαιστος (Vulcano) non è altro che φάεος ἵστωρ, *conoscitor della luce*, oppure φαῖστος, *lucente*, coll'aggiunta in principio dell'η. Ei si dee avvertire che Vulcano presso i Greci non era solamente tenuto pel Dio protettore delle sordide officine da fuoco, ma pel Dio inventore delle arti, insieme con Minerva, e si credeva che stessero amendue nel medesimo domicilio. Vedi il Protagora, pag. 263 della nostra versione, e 321 della Stefaniana. Vulcano era figliuol di Giove e di Giunone; or siccome Giove significava l'aria superiore, e Giunone l'inferiore; così Vulcano significava il calore, il fuoco celeste, i lampi, i fulmini ecc. e poi anche il fuoco terrestre. Da questo si scorge perchè si dica essere stato precipitato giù dal cielo da Giove. Egli è il conciliatore di Giove e di Giunone, perchè il calore fa che l'aria umida non offuschi l'etere, e dissipa le nubi. Dà poi egli ancora da

ERMOGENE

Sì chiedo.

SOCRATE

E costui non è chiaro a ciascuno esser quegli che si chiama Φαῖστος (Phaistos), *lucente*; coll'η, *ita*, di più, che si è attratto?

ERMOGENE

Puot'essere, s'anco non ti par altro, come probabil è che ti paia.

SOCRATE

E perchè altro non paiami, ti piaccia chiedermi del nome Are (Marte).

ERMOGENE

E ti chiedo.

SOCRATE

Are dunque, se ti talenta, sarà così detto per significare *quel ch'è maschio*, ἄῤῥεν (arren); e *forte*, ἀνδρεῖον (andreion); e s'anco ti garba quel ch'è duro e inflessibile, ciò che appunto si chiama ἄῤῥατον (1) *arraton;* e per questa ragione il nome Are converrà in tutto a Dio guerriero.

bere a Giunone, perchè pel calore sorgono gli umori dalla terra e dal mare e si levano nell'aria. Si dice poi ancora ch'è zoppo, perchè il fuoco, senza materia che il nutrisca, si estingue.

(1) Ἄῤῥατον è lo stesso che ἄῤῥαιστον, e viene da ῥαίω, *corrumpo*, *profligo*, per modo che significherà, *incorrotto*, *forte*, *inespugnabile*. Sonvi pur altri che deducono il nome Ἄρης da ῥήσσω, *rompere*, e dall'α intensivo, e allora significherebbe colui che in battaglia rompe con impeto.

ERMOGENE

Egregiamente.

SOCRATE

Ma, per gli Dei, lasciam da banda gli Dei, perch' i' temo a parlar di loro; proponmi, se vuoi, piuttosto de' nomi d'altri, onde tu veda, che siano i destrier d'Eutifrone (1).

(1) Imitazione questa della locuzione omerica, nell'Iliade, lib. V, v. 221. Pandaro, figliuol di Licaone, e nipote di Priamo, fu uno de' principali guerrieri, che pugnarono per la difesa di Troia. Ma non ostante ch'egli avesse ferito una volta gravemente Menelao, e un'altra il valoroso Diomede, veggendo come costui, per ciò vie più infierocito, menasse gran strage de' Troiani, allora forte si duole d'aver lasciato nella Licia i suoi cavalli, per tema che in città stretta d'assedio venissero a difettare le profende, ondechè senza carro e solo con arco o spada era costretto ad azzuffarsi col nemico. In cerca però di lui andava Enea per muoverlo contra Diomede, e, trovatolo, il prega a montar nel suo carro, e confortandolo gli soggiugne, che *avrebbe veduto di qual valore fossero i cavalli di Troe*, ch'ei si teneva. Da ciò si vede a che voglia qui alluder Platone nella persona di Socrate. Ei non vuol già indicare, a quel che mi sembra, che non trattandosi più de' nomi d'Iddii, ma di altre cose, vere fossero quelle etimologie ch'egli addurrebbe, ma sì piuttosto, che, se il conoscer quelle degli Dei era difficil cosa, per esser gli uomini poco acconci a conoscer le cose dell'alto, era poi cosa più facile e piana intender quello dell'altre cose, di cui i mortali possano aver senso e notizia. Che più? dall'aver fatto protestar da Socrate, che le etimologie, che questi dava ad Ermogene, ei le dava ispirato dalla musa di Eutifrone o non come sue, quali appunto non eran suoi i cavalli, con cui Pandaro combatteva, e' mi pare che Platone voglia ancor questo indicare, che siccome Pandaro, provando i cavalli di Enea, conosceva esser eglino molto valenti a inseguir e fuggir con opportunità l'inimico, perch'eran della razza di quelli, che Giove, per ricompensa del figliuol Ganimede, aveva dato a Troe di lui

ERMOGENE

Questo dunque i' farò, dopo ch'io t'abbia ancor domandato del nome Erme (Mercurio), poichè Cratilo dice, ch'io non sono Ermogene. Esaminiamo dunque Erme, che cosa cotesto significhi, affinchè veggiamo s'egli ci coglie.

SOCRATE

Questo nome d'Erme par che dinoti qualcosa che ragguarda al parlare, chè essere interprete, nunzio, e quant'è furto e frode della parola e traffico mercantesco, tutta quest'opera poggia su facoltà di discorso. Qual dunque dicevam per lo innanzi [1], εἴρειν (eirein), *dire*, esser far uso della parola, e siccome il vocabolo ἐμήσατο, *emesato*, di cui si serve in più luoghi Omero, significa *macchinare*, *inventare;* così da questi due verbi il Dio, che trovò il modo

408

padre; così che Ermogene ponendo a esamina le etimologie, che gli sarebber porte da Socrate per ispirazion d'Eutifrone, avria conosciuto esser elleno di lieve conto, come quelle che venissero dall'infervorata musa di un uomo, il quale, movendo a riso nelle adunanze la gente, riputato era fanatico e scempio. Ved. l'Eutifrono, pag. 3. Molto dunque andrebbe errato chi credesse, che le varie etimologie, recate da Platone in cotesto dialogo, fossero o proprio parto od approvazion del suo ingegno, mentre non per altro ei le spone, che a dimostrare, quanto con le loro arguzie e sottilità fossero lungi gli etimologisti di Atene da aver afferrato la vera ragion de' nomi, quale ei credo che sia e che poi vien dichiarando in appresso; ed anco parmi che Platone voglia accennare allo inutile sforzo d'investigare e trovar l'etimologia d'ogni nome; avvegnachè di quelli creati a sorte dall'uso o dalla consuetudine, sia impossibil cosa far la disamina e ricavar la ragione.

(1) Sopra alla pag. 317, lin. 1.

di far uso della parola e ch'ha inventato il discorso (avvegnachè λέγειν (legein), *far uso della parola*, significhi εἴρειν (eirein), *dire*), denominossi; quasi il legislator de' nomi intimasseci: O uomini, il Dio, ch'*ha inventato il dire*, εἴρειν ἐμήσατο (eirein emesato), giustamente da voi si chiamerà Εἰρέμης, *Eiremes;* e per farlo più bello, come crediamo, or da noi lo si chiama Ἑρμῆς, *Hermes* od *Erme*. Anche l'*Iride*, Ἶρις (Iris), par che così chiamata fosse da εἴρειν (eirein), *dire*, perch'ella pure nunzia è.

ERMOGENE

Per Giove, ben dunque mi pare, che dicesse Cratilo, non esser io Ermogene, chè buon inventor di parole non sono.

SOCRATE

Che Pane poi figliuolo di Erme abbia due nature, conviensi, o amico.

ERMOGENE

Conviensi, come?

SOCRATE

Tu non ignori, che il discorso indica *tutto*, τὸ πᾶν (to pan), e 'l muove in giro e sempre il volve, e ch'ei pure doppio è, vero e falso.

ERMOGENE

No, non l'ignoro di certo.

SOCRATE

E che il vero del discorso è anco levigato e divino e abita in alto, assieme agli Dei, mentre

il falso abita basso col volgo degli uomini, ed è irto e di foggia caprigna o tragica[1]; poichè qua intorno s'aggirano i gran miti e le numerose bugíe, intorno a cotesta tragica o caprigna vita.

ERMOGENE

A maraviglia.

SOCRATE

Colui dunque, che indica *tutto* e *sempre il gira*, *πᾶν ἀεὶ πολῶν* (pan aei polon), a ragione sarà nominato Πᾶν *αἰπόλος*[2], *Pan aipolos*, quale appunto è il figliuol d'Erme, ch'ha due nature, dal mezzo in su levigato, dal mezzo in giù aspro e caprigno; ondechè o Pane è il discorso o fratel suo, s'è figliuol d'Erme; e non è strano se frate a frate simiglia. Ma come i' dissiti, caro, traiamci fuor degli Dei.

ERMOGENE

Sì, da cotesti se 'l brami; ma che alcun che

(1) La tragedia avendo preso tal denominazione da *τράγος*, *capro*, che era il premio che si dava a quelli che in cotesto genere di poesia si distinguevano; l'aggettivo *τραγικός* oltre al suo significato proprio di *caprino*, venne pur anco ad aver quel traslato di *tragico*. Per questo doppio significato dello stesso aggettivo, tale scherzo in greco, oltre ad essere molto più grazioso, è pur anco molto più evidente.

(2) *Αἰπόλος* significa *ὁ περὶ τὰς αἶγας πολῶν*, oppure *ὁ περὶ τὰ αἰπὰ πολῶν*, cioè colui che *s'aggira in mezzo alle capre* o *si aggira ne' luoghi alti*. Secondo quest'etimologia tal nome s'adatterebbe ottimamente a Pane, non solo come Dio de' pastori, ma anche preso, come qui, pel discorso; poichè, appunto come si è detto, il discorso vero abita ne' luoghi alti tra gli Dei, il falso abita a basso tra le capre.

ti vieti toccar di quest'altri: il sole, la luna, le stelle, la terra, l'etere, l'aria, il fuoco, l'acqua, le stagioni e l'anno?

SOCRATE

Gran fardello è quel che m'imponi; pur, se t'è a grado, i' nol ricuso.

ERMOGENE

Mi sarà a grado.

SOCRATE

Qual dunque vuoi prima? forse, giusta l'ordine del novero, che diciam del sole, ἥλιος (helios)?

ERMOGENE

Fuor di dubbio.

SOCRATE

Sembra che questo nome sonerebbe più 409 chiaro, se lo usassimo in dorico, avvegnachè i Dori chiamino il sole ἅλιος (halios); e cotesto potrebb'essere così chiamato da ἁλίζειν (halizein), *raunare*, poich'e' rauna gli uomini, quando s'alza; o perchè andando *gira sempre*, ἀεὶ εἱλεῖ (aei heilei), intorno alla terra; e potrebb'anch'essere, perchè andando variamente colora quanto da quella nasce; poichè *colorar variamente*, ποικίλλειν (poicillein), dicesi pur anco αἰολεῖν, *aiolein*.

ERMOGENE

E che della luna, σελήνη (selene)?

SOCRATE

Cotesto nome, pare, manda a terra Anassagora.

ERMOGENE

O perchè mai?

SOCRATE

E' sembra indicare, che quel che, con aria di novità, non è guari disse Anassagora, sia ben antico, tener la luna sua luce dal sole.

ERMOGENE

Di grazia, e come?

SOCRATE

Lo splendore, σέλας (selas), e la luce, φῶς (phos), sono il medesimo?

ERMOGENE

Il medesimo.

SOCRATE

Or questa luce della luna, se vero dicono que' d'Anassagora, nuova e vecchia sempr'è; poichè, sempre attorno a essa girando il sole, su vi manda luce nuova pur sempre, mentr'ella s'ha ancor la vecchia del mese innanzi.

ERMOGENE

Sicuro è.

SOCRATE

Per questo molti la chiâmano σελαναίαν, *selanaia*.

ERMOGENE

Sì, tal la chiamano.

SOCRATE

Ma perch'ella ha *sempre splendor vecchio e novo*, σέλας ἔνον τε καὶ νέον ἀεί (selas enon te cai neon aei), σελαενονεοάεια, *selaenoneoaeia*,

sarebbe il più giusto de' nomi ch'aver potesse, ma avendolo contratto, *σελαναίαν*, *selanaia*, diconla.

ERMOGENE

E davver ditirambico, o Socrate, cotesto nome. E come spieghi quello del mese e quel delle stelle?

SOCRATE

Il nome *μείς* (meis), *mese*, da *μειοῦσθαι* (meiousthai), *minorarsi*, ragionevolmente si dovrebbe chiamare *μείης*, *meies*. Le *stelle*, *ἄστρα* (astra), par che si nominino da *ἀστραπή* (astrape), *fulgore*; il fulgore poi, perchè *a sè tira gli occhi*, *ἀναστρέφει τὰ ὦπα* (anastrephei ta opa), *ἀναστρωπή* (anastròpe), *attraimento degli occhi*, dovria nominarsi, ma ora, per aggraziar questo nome, s'è detto *ἀστραπή*, *astrape*.

ERMOGENE

E come spieghi *πῦρ* (pyr), *fuoco*, e *ὕδωρ* (hydôr), *acqua?*

SOCRATE

Il nome *πῦρ*, *pyr*, io non sotti spiegarlo; e mi sembra che o la musa d'Eutifrone m'ha piantato, o che cotesto nome è difficil di molto. Nondimeno bada allo ingegno, di ch'io mi servo, rispetto a tutti esti nomi, a cui non ho filo.

ERMOGENE

E lo ingegno?

SOCRATE

I' tel dirò. Ma tu, or, rispondimi. Saprestimi tu dire, perchè *πῦρ*, *pyr*, così si chiami?

ERMOGENE

Affè io non sollo, per Giove.

SOCRATE

E tu attendi or dunque di grazia a quel ch'i' vo sospettandone. Son d'avviso, che i Greci, spezialmente quelli ch'abitano accanto a' barbari, abbiano preso da costoro assai nomi.

ERMOGENE

E quindi?

SOCRATE

Ove alcun cercar volesse, se cotesti nomi convenevolmente sian posti, e facesselo non secondo la lingua del nome, ma secondo la greca, non sai tu, ch'e' si troverebbe in una bella stretta?

ERMOGENE

Probabil è.

SOCRATE

Bada adunque se anco cotesto nome *pyr*, sia un nome barbaro, poichè non è facile riportarlo alla lingua greca; d'altra parte è manifesto che i Frigi così pur chiamano questo nome, un tantin però diclinato, come accade altresì in ὕδωρ (hydôr), *acqua*, in κύνας (cynas), *cani*, e in altri molti. 410

ERMOGENE

Tal è.

SOCRATE

Non dunque e' si convien a sforzo spiegarli, poichè potrebb'esservi chi ne sapesse; e così

per cotesta ragione io lascierò da banda i nomi *pyr* e *hydòr*. L'*aria* poi, ἀήρ (aer), o Ermogene, è forse così chiamata, perchè *levi*, αἴρει (airei), da terra le cose? o perchè *sempre scorra*, ἀεὶ ῥεῖ (aei rei)? o perchè ancor da suo scorrere nascan i venti? giacchè i venti si chiaman da' poeti ἀῆται [1], *aetai*. Forse dunque il legislator de' nomi vuol dire, come s'ei dicesse, πνευματόῤῥουν, ἀητόῤῥουν (pneumatorroun, aetorroun), *ir d'alito*, *ir di vento;* ondechè viene il nome a significare lui averla così chiamata, per ciò ch'*è vento che va*, ἐστὶν ἀήρ [2] (estin aer). Dell'*etere*, αἰθήρ [3] (aither), così a un di presso i' la penso, che per la ragione di suo *sempre correre intorno all'aria fluendo*, ἀεὶ θεῖ περὶ τὸν ἀέρα ῥέων (aei thei peri ton aera reôn), potría perbene chiamarsi ἀειθεήρ, *aeitheer*. Il nome della *terra*, γῆ (ge), indicherebbe più netto ciò che significa, se γαῖα, *gaia*, si chiamasse; poichè γαῖα, *gaia*, dirittamente sarà stata detta la *genitrice*, γεννήτειρα (genneteira), second'Omero; giacch'ei prende γεγάασι, *gegaasi*, nel senso di γεγεννῆσθαι (gegennesthai), *essere generati.*

(1) Da ἄω od ἄημι, *soffiare*, *spirare*.

(2) Il nome ἀήρ, secondo questa etimologia, sarebbe l'abbreviazione di ἀητόῤῥουν.

(3) Αἰθήρ è così chiamato da ἀήρ, *aer*, e da αἴθω, *splendeo;* onde siccome l'etere indica l'aria superiore e pura, non è punto maraviglia, che gli sia dato il nome di *aria lucida*, come appunto il suo nome significa.

ERMOGENE

Sia.

SOCRATE

E che altro nome ci segue?

ERMOGENE

Il nome ὧραι (hôrai), *stagioni*, e ἐνιαυτός e ἔτος [1] (eniautos e etos), *anno*.

SOCRATE

Il nome ὧραι (hôrai), *stagioni*, si debbe pronunziare all'attica di modo antico, se ne vuoi riconoscer l'acconcio, vale a dir, ὅραι (horai), *termini*, per ciò che le stagioni determinano a verni e stati e venti e frutti della terra lor tempo; ed appunto perchè ciò *determinano*, ὁρίζουσαι (horizousai), acconciamente ὅραι, *horai*, si chiamerebbono. I nomi ἐνιαυτός, *eniautos* ed ἔτος, *etos*, pare che sieno soli una cosa, vale a dire: quello che mette in luce quanto germina e cresce, cosa per cosa e a sua volta, e che in sè la prova, ciò (a simiglianza del nome Giove, come prima dicemmo, che, in due partito, altri Ζῆνα, *Zena*, altri Δία, *Dia*, il chiamano; e anche qui, gli uni dicono ἐνιαυτός, per ciò che *in sè*, ἐν ἑαυτῷ (en eautô), gli altri ἔτος, *etos*, per ciò che *prova*, mentre l'intiero concetto è: τὸ ἐν ἑαυτῷ ἐτάζον (to en eautô etazon), *quel che in sè prova*); ciò, dich'io, pare

(1) Due nomi sinonimi, che l'uno e l'altro di per sè significano, *anno*.

essersi in due nominato, sendo un sol uno, per modo che fur fatti due nomi, da un sol concetto.

ERMOGENE

Davvero hai ben fatto gran passi, o Socrate.

SOCRATE

E' mi sembra, a mia stimativa, ch'io proceda ben là in sapienza.

ERMOGENE

Non v'ha dubbio.

SOCRATE

E tosto diraillo più al sodo.

ERMOGENE

411 Ma dopo cotesta razza di nomi, io volentieri contemplerei la ragion di quelli altri nomi strabelli che risguardano la virtù, quai sarebbono: prudenza, cognizione, giustizia e tutti gli altri di cotal sorta.

SOCRATE

Tu svegli, o caro, una famiglia di nomi non da pigliarsi a gabbo; tuttavolta poichè m'avvolsi in pelle di lione, non deo ritrarmi da vile, ma vedere, com'è giusto, prudenza, cognizione, pensamento, scienza e tutti quest'altri be' nomi che dici.

ERMOGENE

Certo che no, non dobbiam retrocedere.

SOCRATE

Affè, per lo cane, non parmi ch'io abbia male intravvisto quel ch'ora appunto mi si ferma nell'animo, che gli uomini ben antichi, soprat-

tutto que' che posero i nomi, come il più de' dotti de' tempi nostri, a cagione dello spesso volgersi intorno per cercare in che modo stieno le cose, sempre lor gira il capo, e quindi lor pare che sien le cose che girino e in ogni verso si muovano. E di cotesto lor parer delle cose non dan già causa a ciò, ond'entro son passi, ma credono ch'elle di lor natura tai proprio sieno, e niente di lor stia fermo e permanga, ma tutto scorra e allo ingiro si porti, e volgansi in moto e generazione perpetua. Cotesto i' dico badando a tutti i nomi pur or mentovati.

ERMOGENE

E in che modo, cotesto?

SOCRATE

Tu forse non osservasti, che i nomi testè citati son messi alle cose, proprio com'elle si movessino, scorressino e continuo si generassino.

ERMOGENE

No, non ci ho bene osservato.

SOCRATE

Per cominciar dunque dal primo che nominammo, e' fu posto come se le cose veracemente tai fossero.

ERMOGENE

Quale?

SOCRATE

La *prudenza*, φρόνησις (phronesis); poich'ella è *intelligenza del moto e del flusso*, φορᾶς τε καὶ ῥοῦ νόησις (phoras te cai rou noesis); si

potrebbe anche prendere per *lieva al moto*, φορᾶς ὄνησις (phoras onesis); ma nondimeno pur sempre al moto riferirebbesi. Il *pensamento*, γνώμη (gnome), se vuoi, indica proprio la ricerca e lo *esame della generatura*, γονῆς νώμησις (gones nomesis); poichè νωμᾷν (noman), *pensare*, *esaminare*, è lo stesso che σκοπεῖν (scopein), *ricercare*. E se vuoi ancora, l'*intelligenza* stessa, νόησις (noesis), è *desiderio del nuovo*, νέου ἕσις (neou esis); avvegnachè lo esser nuove le cose, significhi ch'elle son sempre in via di generarsi; quegli dunque che pose il nome νεόεσις, *neoesis*, volle indicare, che quest'è quel che desidera l'anima; poichè in antico non dicevasi νόησις, *noesis*, ma, anzichè coll'η, *ita*, si pronunziava con doppia ε, *e*, νεόεσις, *neoesis*. La *temperanza*, σωφροσύνη (sophrosyne), 412 è *conservazione* di ciò, ch'abbiam pur ora esplicato, vale a dire *della prudenza*, σωτηρία φρονήσεως (soteria phroneseos). Anche la *scienza*, ἐπιστήμη (episteme), indica che l'anima, quella però d'alcun pregio degna, segue le cose nel loro muoversi, nè le smarrisce nè le precede nel corso; e per ciò cacciando via l'ε, *e*[1],

(1) In vece della comune lezione ἐμβάλλοντας, proferisco, col Cornario o collo Schloiermacher, la lezione ἐκβάλλοντας, la quale ci viene poi confermata sotto alla pag. 437. A. della Stefaniana. Poichè so la verità delle cose sta nel moto, come qui or vuol indicare l'autore, l'azione dell'anima onde poterla conseguire, non consisterà già nel suo arrestarsi, come indicherebbe ἐπιστήμη da ἱστᾶν ἐπί, *fermar sopra*, ma si nel tener

bisogna chiamarla πιστήμη (pisteme), *fedeltà costante*. La *cognizione*, σύνεσις (synesis), par che significhi a un di presso il medesimo che συλλογισμός (syllogismos), *comprensione*, *conchiusione*; poichè quand'uno dice συνιέναι (synienai), *conoscere*, *comprendere*, gli è proprio qual se dicesse ἐπίστασθαι (epistasthai), *sapere*; poichè συνιέναι[1], *synienai*, vuol dir che l'anima *va insiem* colle cose. La *sapienza*, σοφία (sophia), significa che l'anima raggiugne il moto; ma questo nome è alquanto più oscuro ed un poco più peregrino; però convien ricordarsi de' poeti, che, quando lor tocca parlare di ciò, che subito dal bel principio prende celere le mosse, spesso dicono ἐσύθη[2] (esythe), *scattò*. Sous inoltre è

dietro a questo lor moto e non mai abbandonarlo, e per ciò essergli fida, come appunto, cacciando ἐκβάλλοντας via l'ε, viene a indicare il vocabolo πιστήμη da πιστὴν μένειν, *rimaner fida*.

(1) Συνιέναι può venire da ἵημι, *mandare*, *mettere*, ed allora significa *metter insieme*, *congiugnere*, *connettere*, e nel traslato *comprendere*, *conoscere*; e può anco venire da εἶμι, *andare*, ed allora significa *andar insieme*; due volte occorre in questo periodo συνιέναι, la prima l'autore il prende nel primo significato; la seconda pur nel secondo.

(2) I verbi σίω, σεύω, σείω, σύω, σόω, significan tutti *agitare*, *scuotere*, *mettere in fuga*, e così nel medio e nel passivo, *fuggirsi*, *salvarsi*, *andar con celerità*, *correre ecc.*, e per ciò io non saprei, se a preferenza di ἐσύθη, da σύω σύομαι, non si debba forse leggere piuttosto ἐσούθη, da σόω, σόομαι, σοῦμαι, di cui s'hanno le forme dell'imperativo, σοῦ, σοῦσθε, σούσθω; giacchè da ἐσούθη è più naturale poi dedurre il sostantivo σόος, σόου, contratto σοῦς, σοῦ, *moto celere*, *corso*, il quale sostantivo l'autore vuol ravvisare nella prima sillaba del nome

anco il nome di un celebre spartano, e con tal nome i suoi chiamano prender le mosse con impeto. La *sapienza*, σοφία (sophia), adunque significa il raggiugnimento di questo moto, σοῦ ἐπαφή (sou epaphe); proprio qual se le cose movessonsi. Il *bene*, ἀγαθόν (agathon), è nome, che vuol esser posto a quanto di *mirabil* nella natura è, ἀγαστόν (agaston); giacchè se le cose andando si movono, ha certo in elle lo celere e il lento; non pertanto tutto il celere mirabil non è, ma sol d'esso una parte; a questa parte dunque di celere ch'è mirabile, ἀγαστῷ θοοῦ (agasto thoou), si è dato il nome ἀγαθόν, *agathon*.

La *giustizia*, δικαιοσύνη (dicaiosyne), che sia così chiamata perch'ella è *cognizione del giusto*, δικαίου σύνεσις (dicaiou synesis), ciò agevolmente si conghiettura; ma il nome δίκαιον (dicaion), *giusto*, agevol non è; poichè par, che gl'interpreti a un certo punto s'accordino, e poi un dall'altro dissentano. E in vero quelli che son d'avviso che tutto vada, pensano che la sua più grossa parte non altro sia che passare, e che, per lo mezzo a cotesto tutto, tale elemento si penetri, per cui quant'è prodotto producesi; e che questo elemento celerissimo e sottilissimo sia,

σοφία. Di Soo o Sous poi, re di Sparta, figlio di Procle e padre di Euriponte, vedi il Valckenäer *ad Theocriti Adoniaz.*, pag. 265. S'avverta però che Σόος, *Soo*, scritto al modo eolico, ΣόϜος, s'accosta a σοφία.

perchè non potrebb'altrimenti saltar in mezzo di quel che va; sottilissimo, dich'io, in guisa che nulla possa impedir lo suo transito; e così celerissimo da trattar l'altre cose, qual fossin ferme. Poichè dunque l'altre cose tutte esso governa, *col penetrarvi per mezzo*, διαϊόν (diaïon), dirittamente cotesto chiamato fu δίκαιον, *dicaion;* e vi si è introdotto un κ, *c*, per facilità di pronunzia. Sin qui dunque, come or dicemmo, molti convengono, che cotesto sia il giusto. Io pertanto, o Ermogene, che ardo e 413 mi struggo di questo, lor ne richiesi in segreto, e ricavaine, esser lo giusto anche causa; giacchè quello, *per cui*, δι' ὃ (di' o), qualcosa è prodotto, causa egli n'è; e per ciò alcun dicevami, convenevol essere che il giusto propriamente con questo nome chiamato fosse (1). Però, udito

(1) Cioè col nome δι' ὃ (di' o), *causa.* Avendo anzi detto che il giusto è quello *per cui*, δι' ὃ (di' o), *col penetrar in mezzo* alle cose, διόν (dion), si produce quanto è prodotto, rimane chiaro, che, quanto alla produzion delle cose, il giusto e la loro causa sono il medesimo. Questo, come dico, è chiaro; Platone nondimeno tal cognizione ironicamente, come se fosse qualche cosa di straordinario, dice, per bocca di Socrate, averla appresa dalle scuole segrete, nelle quali, come sappiamo, i filosofi comunicavano le cognizioni di maggior importanza ai soli iniziati; e i sofisti poi anche a quelli, che maggior danaro lor davano. Comunque sia, da questo si vede il poco conto, che Platone facesse delle segrete scuole filosofiche; e, nello stesso tempo, con tutte queste varie opinioni che arreca intorno al giusto, par che voglia pur dar a divedere la somma difficoltà di definirlo, ciò che forma poi il suggetto della sua Repubblica

cotesto, s'io cheto cheto m'avanzo a inchiedere: che dunque è il giusto, o mio caro, se cotest'è? allora pare, ch'io spinga più del decente lo inchieder mio; e salti il fosso; poichè dicon, ch'io ne ho già inteso e udito d'assai; e volendo per altro sfamarmi, qual una, qual altra cosa tenta allor porgermi innanzi, nè più tra loro s'accordano. L'un p. e. mi afferma: lo giusto è il sole; poich'egli unico *col penetrare in mezzo alle cose e affocarle*, διαϊὼν καὶ καίων[1] (diaïon cai caion), le regge. Ma quand'io lieto ridico ad altri cotesto, come eccellente cosa, ch'avessi udito, costui, sentitala, mi ghigna e interroga, s'io credo, che nulla più di giusto sia fra gli uomini, dopo che il sole tramonta. Per lo che struggendomi io sempre d'intendere quel ch'e' dica esser lo giusto, rispondemi: il fuoco; e ciò non è poi lieve a conoscersi. Un terzo dicemi, che non è il fuoco, ma il caldo che v'è entro. Un altro ancora mi consiglia a ridere di tutte coteste cose; chè lo giusto è quel ch'Anassagora esser afferma; la mente; la quale per sè assoluta e a nulla mista, tutte le cose compenetrando, signorilmente le ordina. E qui, o amico, io mi trovo ben più impacciato di prima che mi ponessi a studiare intorno al giusto, cosa e' mai sia. Però quello, da cui son

(1) S'avverta qui un'altra etimologia di δίκαιον, dedotta da διαϊὼν e καίων.

motivate coteste ricerche, cioè lo suo nome, pare che gli fosse dato proprio per quel che esponemmo.

ERMOGENE

Sembra, o Socrate, che queste cose tu udito abbia; no improvvisato.

SOCRATE

E che? non fur così l'altre?

ERMOGENE

No, a fede.

SOCRATE

Odi dunque; poichè, rispetto a quelle che restano, i' potrei fors'anco menarti a credere, ch'io le dica non udite, ma mie. Ma, dopo la giustizia, quale è il nome che ci rimane? quello della fortezza non abbiamo anco spiegato, i' credo; chè rispetto all'*ingiustizia*, ἀδικία [1] (adicia), chiaro è impedimento esser ella davvero a ciò che penetra. La *fortezza* dunque, ἀνδρεία (andreia), è tal chiamata, qual se pigliasse il nome suo nella pugna; ma se le cose vanno, cotesta pugna non può di certo esser altro, ch'un ire avverso; se dunque al nome ἀνδρεία, *andreia*, un tolga il δ, *d*, scemato egli di questa lettera, ἀνρεία, *anreia*, indicherà proprio lo ire a ritroso. Però è chiaro che ἀνδρεία (andreia), la *fortezza*, non è un

(1) Se il *giusto*, τὸ δίκαιον è τὸ διαϊόν, *ciò che penetra*; l'*ingiusto*, τὸ ἄδικαιον sarà τὸ ἀδιαϊόν, *ciò che non penetra*.

ir contrario a tutto che va, ma a ciò che va
414 contra il giusto; chè altrimenti la fortezza non
saría più laudabil cosa. Anche ἄῤῥεν (arren),
maschio, ed ἀνήρ (aner), *uomo*, poggiano su
cosa pur simile a questa, che è lo *ire all'insù*,
ἄνω ῥοή (ano roe). La *femmina*, γυνή (gyne),
mi par che voglia dir quello che γονή (gone),
genitura; e θῆλυ (thely), *femmineo*, sembra
che sia venuto da θηλή (thele), *papilla*, e θηλή
(thele) poi sarà forse così chiamata, o Ermogene,
perch'ella, come le cose irrigate, fa *pullulare* o *tallire*, τεθηλέναι (tethelenai)?

ERMOGENE

È ben probabile, o Socrate.

SOCRATE

E certo il vocabolo *tallire*, θάλλειν (thallein), mi par che in sè rappresenti il crescer
de' giovani, che si fa ratto e quasi di colpo;
ciò ch'appunto imitò con tal nome quei che
l'andò formando da θεῖν (thein), *correre*, e da
ἅλλεσθαι (allesthai), *saltare*. Ma tu non badi,
com'io mi lasci portar fuor di mia strada, se
m'avvien d'infilarne una piana. Molti ancor nomi
ci restano di que' che paiono seri.

ERMOGENE

Hai ragione.

SOCRATE

Un di cotesti è pur il nome τέχνη (techne),
arte, il quale noi abbiamo a vedere che mai
indichi.

ERMOGENE

Sì, di certo.

SOCRATE

In cotesto, se (tolto il τ, *t*), tra il χ, *ch*, e il ν, *n*, pongasi un ο, e fra il ν, *n*, e l'η, *ita*, un secondo, non significa forse egli allora possedimento e stato dello intelletto (1)?

ERMOGENE

Sì, ma è un viscido impiglio, o Socrate.

SOCRATE

Eh caro! non sai tu, che i primi nomi che fur posti alle cose, son già mezzo rasi e sfatti da que' che vogliono aggigantirli, aggiunte o tolte lettere per ne aggraziar la pronunzia, e così, tra la voglia di farli belli e tra il correr del tempo, in ogni forma e costume ei li voltano e li risvoltano? In fatti in κάτοπτρον (catoptron), *specchio*, non ti par strano che ci sia messo per entro il ρ, *r* (2). Tali cose fan queglino, credo, che verità punto non curano, ma solo architettar la bocca, per modo che imbombiti di lettere sopra lettere i primi nomi,

(1) Tolte ed aggiunte le lettere che qui Socrate dice, da τέχνη, *techne*, riman fatto il nome ἐχονόη, *echonoe*, il qual significa appunto *possedimento*, *stato dello intelletto*. Però τέχνη altri il deducono da τεύχω, *fabbricare ecc.* inserendovi un ν; altri da τίκτω, *partorire*, *produrre ecc.*

(2) Κάτοπτρον venendo da ὄπτομαι, *vedere*, in cui non c'è il ρ, pare che neppur esso il dovrebbe avere. Nondimeno lo Schleiermacher opina esservi forse inserito, in riguardo di ῥεῖν o ῥοή, per indicar che lo istitutor de' nomi, nel formar questo, aveva pur in mente lo andar e lo scorrere delle cose.

menano a questo, che più nessuno comprenda quel ch'un per uno significhino; come appunto accade nel nome σφίγξ (sphinx), *sfinge*, che così chiamano in vece di φίγξ, *phinx*, e in molt'altri.

ERMOGENE

Cotest'è, o Socrate.

SOCRATE

Ma se ne' nomi tu lascierai ch'un metta o tolga a suo libito, sarà tosto facile acconciar ogni nome a ogni cosa.

ERMOGENE

Tu dici il vero.

SOCRATE

Certo il dich'io; ma tu, che se' sì savio sorvegliatore, uopo è, credo, che serbi il misurato e il decente.

ERMOGENE

I' ben vorreilo.

SOCRATE

E a ciò, Ermogene, ti consiglio pur io; non-
415 dimeno, o caro, non iscrupoleggiarmi di troppo,

Perchè il nerbo e l'ardor non mi s'allenti (1),

intant'io, poich'avrò, dopo τέχνη (techne), *arte*, spiegato μηχανήν (mechane), *industria*, salirò

(1) Parole di Ettore alla sua madre Ecuba (presso Omero, Iliad. VI, v. 265), quand'egli ricusò il vino, ch'ella, andata ad incontrarlo alle porte, gli aveva recato, onde rifacesse le sue stanche forze.

al nome, che tra i già esposti tien proprio l'apice. Il nome μηχανή, *mechane*, mi par che significhi ἄνειν (anein), *procedere*, e ben oltre; poichè μῆκος (mecos), *lunghezza*, accenna a gran tratta; da questi due vocaboli adunque, μῆκος, *mecos* e ἄνειν, *anein*, s'è composto il nome μηχανή, *mechane*. Ma come pur or dissi è mestieri venire al nome, che è la cima di que' ch'abbiam già spiegato. Dunque si cerchi che voglia dire ἀρετή (arete), *virtù*, e κακία (cacia), *vizio*. In un di cotesti io non ci vedo ancora; l'altro mi sembra chiaro, giacchè coll'anzi dette cose concorda. E di vero, se tutto va, quello che *mal va*, κακῶς ἰόν (cacos ion), sarà *vizio*, κακία (cacia); e quando succede nell'anima, ch'ella mal va verso le cose, cotesto mal andar suo prende in spezie per sè il nome di vizio, comune a tutto ciò che mal va. Cotesto andar male che cosa poi sia, mi par che si dichiari anche nel nome δειλία (deilia), *viltà*, il quale non abbiam ancora spiegato, ma omesso, mentre bisognava spiegarlo dopo quello d' ἀνδρεία (andreia), *fortezza;* ma di molti e molti altri, a quel che sembra, abbiam pur fatto così. Il nome δειλία (deilia), *viltà*, vuol dire, ch'ella è un forte laccio dell'anima; poichè il λίαν (lian), *fortemente*, indica una forza; δειλία, *deilia*, adunque sarà un laccio dell'anima, che *fortemente la lega*, δεῖ λίαν (dei lian), e il più duro; come anche ἀπορία (aporia), lo *impaccio*

allo ire, mal è, e tutto ciò, come sembra, che intrica l'andata e il cammino. Lo ir male adunque par che voglia dir questo: trattenuto e impedito essere nello andare, il che quando succede all'anima, ella diventa piena di vizio. Che se poi a sì fatte cose dassi il nome di κακία (cacia), *vizio*, il nome ἀρετή (arete), *virtù*, sarà il suo contrario, e indicherà in prima εὐπορία (euporia), *agevolezza allo ire*, quindi che il corso dell'anima buona è sempre spigliato; per modo che quello che senz'essere trattenuto e impedito, *va sempre*, ἀεὶ ῥεῖ (aei rei), pigliò, come appare, cotesto nome di ἀρετή, *arete*. Ben starebbe chiamarlo ἀειρείτη, *aeireite;* ma forse quegli che pose i nomi disse αἱρετή, *airete*, poichè cotesto stato *preferibil è a tutti gli altri*, αἱρετωτάτη (airetotate); poi si contrasse; e or dicesi ἀρετή, *arete*. Tu forse ripiglierai ch'elle son cose da me fantasticate; ma i' ti dirò, che se sta bene il nome κακία (cacia), *vizio*, dianzi esposto, sta pur bene cotesto di ἀρετή (arete), *virtù*.

ERMOGENE

E κακόν (cacon), *male*, per lo cui mezzo spiegasti molti de' precedenti nomi, cos'indica egli?

SOCRATE

416 Cotesto, per Giove, mi par nome strano e difficile a congetturarne qualcosa. Adoprerò intanto per cotesto quel mio ingegno di avanti.

ERMOGENE

E quale?

SOCRATE

Dire che anche cotesto nome sia non so che di barbaro.

ERMOGENE

Pare che ben tu dica. Ma se ti piace lasciamo cotesti, e studiam di vedere, come ragionevolmente stiano i nomi καλόν (calon), *bello*, ed αἰσχρόν (aischron), *turpe*.

SOCRATE

Il nome αἰσχρόν, *aischron*, parmi assai chiaro che voglia dire; poichè coll'anzi detto anch'egli concorda. E di vero e' mi sembra che quegli che pose i nomi biasimi dappertutto ciò che impedisce e trattien le cose nello andar loro; e per ciò ora anche qui a *quello che sempre trattien lo andare*, ἀεὶ ἴσχον ῥοῦν (aei ischon roun), abbia posto cotesto nome ἀεισχοροῦν, *aeischoroun*; il quale, contrattosi, diciam ora αἰσχρόν, *aischron*.

ERMOGENE

E che poi di καλόν (calon), *bello*?

SOCRATE

Cotesto è più difficile a conoscersi, sebben da que' che 'l pronunziano, alterato venga solo nel suono, per la trasformazione dell' *ou* nell' *o* (1).

(1) Dicendosi καλόν in vece di καλοῦν.

ERMOGENE

E come?

SOCRATE

Cotesta voce pare che sia un soprannome del pensiero.

ERMOGENE

In che modo la intendi?

SOCRATE

Or via, qual mai cre' tu sia la causa, per cui ogni cosa nominata è? non forse ciò da cui i nomi son posti?

ERMOGENE

Di certo.

SOCRATE

E cotesto non sarà forse il pensiero di Dio o degli uomini o d'amendue?

ERMOGENE

Cotesto.

SOCRATE

Dunque *quello che ha nominato* o *nomina* le cose, τὸ καλέσαν, τὸ καλοῦν (to calesan, to calonn), ed *il bello*, τὸ καλόν (to calon), sono la stessa cosa, il pensiero.

ERMOGENE

E' pare.

SOCRATE

Or tutte quelle cose, che fatte sono dalla mente e dal pensiero, quelle son le laudabili; mentre quelle che no, le biasimevoli.

ERMOGENE

Non c'è dubbio.

SOCRATE

Ma quant'è medico, cose mediche fa; e da falegname, quant'è falegname; o come altro ti pare?

ERMOGENE

Così parmi.

SOCRATE

Dunque anche quant'è bello, cose belle ei fa.

ERMOGENE

Per fermo necessita.

SOCRATE

E cotesto è fors'egli, come diciamo, il pensiero?

ERMOGENE

Di certo.

SOCRATE

A diritto adunque cotesto soprannome di bello dassi all'intellettiva, che appunto tai cose fa, che noi belle dicendole teniamo care.

ERMOGENE

Sembra.

SOCRATE

Ma de' nomi di cotesto genere che resta ancora?

ERMOGENE

Rimangon cotesti che risguardano il buono e il bello, i nomi *vantaggioso*, *proficuo*, *giovevole*, *lucroso*, e i loro opposti. 417

SOCRATE

Il nome συμφέρον (sympheron), *vantaggioso*,

dall'anzi detto esaminando potrestu pure da te ormai trovarlo; e' pare che sia un vocabolo affine a ἐπιστήμη (episteme), *scienza*, poichè non altro indica che lo ir dell'anima insiem colle cose; e tutto ciò che da questo ir si produce σύμφερον, σύμφορον (sympheron, symphoron), *utile*, *vantaggioso* si chiama, da συμπεριφέρεσθαι (sympheriphéresthai), *muoversi ad una in giro.*

ERMOGENE

E' si pare.

SOCRATE

Il nome κερδαλέον (cerdaleon, *lucroso*, sembra venire da κέρδος (cerdos), *lucro*, *guadagno*. Ma, insertovi un ν, *n*, in vece del δ, *d*, chiaro indica ciò che vuol dire; chè allora indica il bene per altra foggia. E di vero perchè il bene, penetrando in mezzo a tutte le cose, con lor *si mesce*, κεράννυται (cerannytai), a significar cotesta virtù del medesimo, il ponitor de' nomi l'ha così nominato; però v'inserse il δ, *d*, in vece del ν, *n*, e disse κέρδος (cerdos)[1].

ERMOGENE

E che del nome λυσιτελοῦν (lysiteloun), *proficuo?*

SOCRATE

Sembra, o Ermogene, che non nel senso, che 'l prendono i bottegai, di scior la spesa, sia e' chiamato, ma sì perchè, essend'egli di tutto

(1) In vece che da κεράννυται si dovrebbe dire κέρνος, *cernos.*

quant'havvi mai il più veloce, non pate che le cose s'arrestino, e che, l'impulsione dello andare finendo, stien elle ferme e in riposo, ma scioglie sempre ciò che tenta esser fine al lor moto, e così, dispedite, lo fa incessante e perpetuo; e indi mi pare che con questo auspice nome, quei che il pose, abbia il bene denominato; vale a dire, che *ciò che scioglie quanto pon fine al moto*, τὸ τῆς φορᾶς λύον τὸ τέλος (to tes phoras lyon to telos), λυσιτελοῦν, *lysiteloun*, e' nominasse(1). Il nome ὠφέλιμον (ophelimon), *giovevole*, è straniero, al quale accenna in più passi anche Omero coll'uso del verbo ὀφέλλειν(2) (ophellein), *giovare*, il qual significa opra e incremento.

ERMOGENE

Ma come stanno poi i nomi opposti ai mentovati?

SOCRATE

Que' ch'esprimono la negazion di cotesti, a ciò che parmi, uopo non è che esponiamo.

ERMOGENE

E quai sono?

(1) Λυσιτελοῦν è λύειν τὰ τέλη, *scior dalla spesa*, *dai tributi*; ma Platone per far che anche cotesta etimologia concordi col sistema di Eraclito, che tutte le cose vanno, lo spiega qui altrimenti.

(2) Omero, che usa spesso il verbo ὀφέλλειν, *giovare* (Iliad. III, 62; XV, 383; XVI, 631 ecc.), non usò mai l'aggettivo ὠφέλιμον, *giovevole*.

SOCRATE

I nomi ἀσύμφορον (asymphoron), *non vantaggioso;* ἀνωφελές (anopheles), *non giovevole;* ἀλυσιτελές (alysiteles), *non proficuo;* ed ἀκερδές (acerdes), *non lucroso.*

ERMOGENE

Sta bene.

SOCRATE

Però tornerà lo spiegare βλαβερόν (blaberon), *nocevole;* e ζημιῶδες (zemiodes), *dannoso.*

ERMOGENE

Sì, torna.

SOCRATE

Il nome βλαβερόν, *blaberon*, esprime *quello che nuoce allo ire*, τὸ βλάπτον τὸν ῥοῦν (to blapton ton roun); e βλάπτον, *blapton*, poi di nuovo significa *ciò che vuol annodare*, τὸ βουλόμενον ἅπτειν (to boulomenon aptein); or ἅπτειν (aptein), *annodare*, lo stesso è che δεῖν (dein), *legare;* ciò che appunto lo istitutore de' nomi biasima dappertutto. Quello dunque *che vuol annodare lo ir* delle cose, τὸ βουλόμενον ἅπτειν ῥοῦν (to boulomenon aptein roun), a tutta ragione βουλαπτεροῦν, *boulapteroun*, chiamerebbesi; ma, per aggraziarlo, mi par che βλαβερόν, *blaberon*, nominassesi.

ERMOGENE

In verità, o Socrate, tu li fai saltar fuora cotesti nomi e li varieggi a balía. In fatti or mi parevi zufolar il preludio dell'aria di Mi-

nerva, mormorandomi or anzi βουλαπτεροῦν, *boulapteroun* (1).

SOCRATE

La causa non son io, o Ermogene, ma que' ch'imposero i nomi. 418

ERMOGENE

Hai ragione. Ma ζημιῶδες (zemiodes), *dannoso*, che sarà egli?

SOCRATE

Mi chiedi che sia ζημιῶδες, *zemiodes?* Vedi, o Ermogene, come dirittamente io dicessi, che gli uomini, aggiugnendo e togliendo lettere, mutino d'assai le significanze de' nomi, per modo che talvolta, pur con alterazione ben lieve, fan loro indicare tutto il contrario; qual avvien anco nel nome δέον (deon), *convenevole.* E di vero cotesto vennemi in mente e pur or me ne son ricordato da ciò, ch' i' ero per dirti, questa nuova e bella lingua nostra aver talmente inflesso e girato i nomi δέον, *deon*, e ζημιῶδες, *zemiodes*, che, oscuratone il primo senso, uscirono a significar tutto l'opposito; laddove la lingua antica chiarissimamente esprime la significazion d'amendue.

ERMOGENE

Or di' come?

(1) Rispetto a quest'aria di Minerva, veggasi Polluc., IV, 77, e il Wernsdorf, *ad Himer.*, pag. 840, e lo Scoliaste di Pindaro, *ad Pyth.*, XII, 12. Vuolsi che tal aria imitasse il gemito delle Gorgoni spiranti.

SOCRATE

I' tel dirò. Tu non ignori che i nostri antichi facevan grand'uso dello ι, *i*, e del δ, *d*, e in spezie le donne, che della lingua antica serban moltissimo; mentre ora i moderni usano in vece dello ι, *i*, l' ε, *e*, o l' η, *ita*, e in vece del δ, *d*, lo ζ, *z*, quasi lettere più magnifiche.

ERMOGENE

O che, in cortesia?

SOCRATE

I più antichi p. e. *il giorno*, ἡμέραν (emera), chiamavano ἱμέραν, *imera*; mentre addì nostri altri il chiamano ἑμέραν, *emera*, coll' ε, *e*, ed altri ἡμέραν, *emera*, coll' η, *ita*.

ERMOGENE

Tal è.

SOCRATE

Sa' tu dunque, che fra cotesti nomi il più antico è sol quello, che dichiara la mente di chi lo impose? perchè cioè dopo le tenebre appare agli uomini, con lor contento e *desio*, ἱμείρουσι (imerousi), la luce, per cotesto gli antichi chiamarono il giorno, ἱμέραν, *imera*.

ERMOGENE

E' sembra.

SOCRATE

Ma ora per lo aver voluto rendere più magnifico, tu non sapresti più che cosa il moderno ἡμέρα, *emera*, significhi; quantunque

alcuni credano, che tal sia chiamato, quasi facess'egli ἥμερα (emera), *mause* le cose.

ERMOGENE

Mi pare.

SOCRATE

Anche ζυγόν (zygon), *giogo*, non sai tu che gli antichi δυογόν, *dyogon*, lo chiamavano?

ERMOGENE

Sollo di certo.

SOCRATE

Or il nome ζυγόν, *zygon*, chiaro indica nulla; mentre δυογόν, *dyogon*, giustamente e' sarà stato nominato, a cagion dello *accoppiamento di due per condurre*, δέσις τοῖν δυεῖν εἰς ἀγωγήν (desis toin dyein eis agogen)[1]; però or ζυγόν, *zygon*, lo si chiama. E così accade in altri nomi moltissimi.

ERMOGENE

Appare.

SOCRATE

Nello stesso modo adunque τὸ δέον (to deon), *il convenevole*, com'ora è chiamato, e' viene a significar il contrario di quel ch'esprimono tutti i nomi riferentisi al bene. E di vero τὸ δέον (to deon), *il convenevole*, ch'è una foggia del bene, appar essere laccio ed ostacolo allo ire, e quasi fratello di βλαβερόν (blaberon), *nocevole*.

(1) Questa etimologia viene pur confermata dall'*Etym. Magn.*, pag 411.

ERMOGENE

Così proprio proprio mi pare, o Socrate.

SOCRATE

Ma no, se farai uso del suo vecchio nome, 419 il qual per avventura fu posto molto più a dritto che no il presente; e fia ch'ei s'accorderà con tutte le buone cose esposte da prima, se in vece dell' ε, *e*, tu gli restituirai l'antico suo ι, *i*; poichè διόν (dion), *ciò che penetra in mezzo*, e non già δέον[1] (deon), *ciò che lega*, indicherà ancora il bene, quello appunto che loda lo impositor de' nomi. In tal modo e' non cadrà in contraddizion con se stesso; anzi vedrassi chiaro, che δέον (deon), *convenevole;* ὠφέλιμον (ophelimon), *giovevole;* λυσιτελοῦν (lysiteloun), *proficuo;* κερδαλέον (cerdaleon), *lucroso;* ἀγαθόν (agathon), *buono;* συμφέρον (sympheron), *vantaggioso;* ed εὔπορον (euporon), *agevole allo ire*, significan tutti con diversi nomi il medesimo; cioè che quello, ch'ordina le cose e le penetra in mezzo, dappertutto si loda; e per l'opposito quello, che le rattiene e le lega, dappertutto si biasima. Così pure di ζημιῶδες (zemiodes), *dannoso*, se tu, secondo la lingua antica, in vece dello ζ, *z*, gli restituisca il δ, *d*, si avrà δημιῶδες[2], *demiodes*, e appariraiti esser posto tal nome

(1) Τὸ δέον, come participio di δεῖ, *oportet*, è *ciò che conviene;* come participio di δέω, *ligo*, è *ciò che lega.*

(2) Δημιῶδες sarà δῆμα τοῦ ἰόντος, *laccio a quel che va.*

a ciò che lega quello che va, τῷ δοῦντι τὸ ἰόν (to dounti to ion).

ERMOGENE

E come spiegherai tu ἡδονή (edone), *piacere;* λύπη (lype), *dolore;* ἐπιθυμία (epithymia), *desiderio;* ed altri simili, o Socrate?

SOCRATE

E' non mi paiono stradifficili, o Ermogene. E di vero quant'al *piacere*, ἡδονή (edone), par che tal nome sel porti l'azion che tende *a giovare*, πρὸς τὴν ὄνησιν (pros ten onesin); s'è inserto il δ, *d*, per modo che si dice ἡδονή, *edone*, in vece di ἡονή, *eone*. Il *dolore*, λύπη [1] (lype), sembra che sia stato così nominato dallo stemperarsi del corpo, che in tale stato gli accade. La *tristezza*, ἀνία [2] (ania), è quella che impedisce lo andare. Il *tormento*, ἀλγηδών (algedon), mi par stranio vocabolo, che fors'è da ἀλγεινόν (algeinon), *tormentoso*. Il *martiro*, ὀδύνη (odyne), par essere così chiamato dallo *insinuarsi del dolor entro*, ἔνδυσις τῆς λύπης (endysis tes lypes). L'*oppressura*, ἀχθηδών (achthedon), a tutti è chiaro, che questo è un nome effigiato dal peso, che tarda lo andare.

(1) Cotesta etimologia venne pur approvata da Crisippo, come ci attesta Cicerone nelle Tusculane, lib. III, 25, dove così dice: « aegritudinem λύπην Chrysippus, quasi λύσιν, idest solutionem totius hominis, appellatam putat. »

(2) Questo nome ognun vede esser composto da εἶμι, *andare*, e la negativa α; Ἀχθηδών poi da ἄχθος, *peso;* Χαρά da χέω, *versare*, e ῥοή, *flusso*, *correntia*.

La *gioia*, χαρά (chara), sembra così chiamata dall'effusione e speditezza, nello ire, dell'anima. Il *diletto*, τέρψις (terpsis), fu così nominato da τερπνόν (terpnon), *dilettevole;* e τερπνόν, *terpnòn*, poi tal si chiama, perchè arieggia l'alito che serpe dentro nell'anima; dirittamente sarà stato chiamato ἕρπνουν (erpnoun), *serpeggiante;* ma col tempo in τερπνόν, *terpnon*, s'è mutato. *L'allegrezza*, εὐφροσύνη (euphrosyne), non fa mestieri spiegare che tal si chiami; poichè ad ognuno è chiaro che pigliò questo nome dal *bene ire* dell'anima *insiem* colle cose, εὖ συμφέρεσθαι (eu sympheresthai); εὐφεροσύνη, *eupherosyne*, sarebbe il suo dritto nome; nondimeno or noi la si chiama εὐφροσύνη, *euphrosyne*. Neanco difficil è conoscere il nome ἐπιθυμία (epithymia), *desiderio*, avvegnachè sia chiaro con questo nome chiamarsi quella forza che *va assalir l'animo*, ἐπὶ θυμὸν ἰοῦσα (epi thymon iousa). L'*escandescenza*, θυμός (thymos), avrà avuto tal nome dall'*impeto furioso*, θῦσις (thysis), e *bollimento*, ζέσις (zesis), dell'anima. Il *desio*, ἵμερος (1) (imeros), fu sì chiamato dalla correntía, che fortissimamente trae l'anima; 420 poichè il desio *nel recarsi a bramar* le cose *va ratto*, ἱέμενος ῥεῖ (iemenos rei), e così l'anima, nell'impetuosa sua corsa, gagliarda-

(1) Vedi un'altra etimologia d' ἵμερος, nel Fedro, pag. 251, C, della Stefaniana; come pure ivi pag. 238, C, un'altra di ἔρως.

mente strascina; da tutta cotesta possa adunque ebb'egli il nome d' ἵμερος, *imeros*. Il *rimpianto*, πόθος (pothos), fu sì chiamato per indicare ch'ei non è brama nè corsa verso presente cosa, ma verso assente *che è in qualche parte altrove*, ἄλλοθι που ὄν (allothi pou on); d'onde venne il nome πόθος, *pothos*, a ciò che ἵμερος, *imeros*, si nominava, quando la cosa da uno desiderata presente era; ma lontana essendo, dich'io, cotesto ἵμερος, *imeros*, medesimo si chiama πόθος, *pothos*. L'*amore*, ἔρως (eros), avvegnachè cotesta corrente a chi l'ha venga da fuora nè sia propria sua, ma in lui per le porte degli occhi s'inentri, per ciò da εἰσρεῖν (eisrein), *fluir entro*, si chiamava in antico ἔσρος, *esros;* giacchè allora noi in vece dell' ω s'usava l'ο; mentr'ora permutato l'ο in ω, ἔρως, *eros*, si chiama. Che di' tu ch'altro a esaminar ci rimanga?

ERMOGENE

Di δόξα (doxa), *opinione*, e altrettali che te ne sembra?

SOCRATE

Il nome δόξα (doxa), *opinione*, fu così chiamato da διώξις (dioxis), *inseguimento*, che è lo inseguir che fa l'anima la scienza del come dimorin le cose; oppur tal fu chiamato dal *colpo dell'arco*, τόξου βολῇ (toxou bole), come par meglio; giacchè con cotesto concorda pure il nome οἴησις (oiesis), *pensiero*. E in fatti tal

nome sembra indicar *lo ir* dell'anima, οἶσιν [1] (oisin), di cosa in cosa, per veder una per una, *com'elle dimorino*, οἷόν ἐστί (oion esti). Del paro anche la *volontà*, βουλή (boule), accenna al *colpo dell'arco*, βολή (bole); e volere eziandío significa agognare e risolvere. Tutti cotesti nomi che s'attergano a δόξα (doxa), *opinione*, paion certe immagini *del saettar dell'arco*, βολῆς (bole); come all'opposito l'*esitanza*, ἀβουλία (aboulia), par essere la mala sorte, qual di chi non ha colpito nè conseguì ciò a cui mirava o volevasi o risolto s'era o agognava.

ERMOGENE

Già di coteste cose, parmi, o Socrate, me ne vai tu facendo de' bei fastelli.

SOCRATE

La Dio mercè condurromene a fine. Ma prima i' vo' coronar l'opera col nome ἀνάγκη (anance), *necessità*, che vien di seguito a questi, e il nome ἑκούσιον (ecousion), *volontario*. Rispetto ad ἑκούσιον, *ecousion*, con questo nome sarà stato espresso ciò che cedevol è, nè resiste; *cedevole*, dich'io, *a quel che va*, εἶκον τῷ ἰόντι (eicon to ionti), che è quel che fassi secondo libito; mentre τὸ ἀναγκαῖον (to anancaion), *ciò che è necessario* e resiste, sendo contrario al libito, sarà quanto ragguarda

(1) Οἶσις qui è sinonimo di ἴσις, *desiderio*, *andata* ecc., derivato da οἴω, *portare*, dal quale vien pure οἰστός, *saetta*, ed οἶστρος, *assillo*, *stimolo* ecc.

al fallire e allo ignorare, ed è nome effigiato dallo ir per le valli, le quali, per lo esser difficili ed aspre e folte, impigliano il passo; per ciò adunque ad immagine dello ir *per le valli*, ἀνὰ τὰ ἄγκη (ana ta ance), fu chiamato forse ἀναγκαῖον, *anancaion*. Ma finchè c'è fior di forza, non rimanghiamo; e tu non allentarti e richiedi.

ERMOGENE

Io richiedoti ancora de' più notevoli nomi e belli, la *verità*, la *menzogna*, l'*ente*, e 421 cotesto medesimo, ch'or è tema del nostro discorso, cioè proprio del *nome*, perchè nome si nomini.

SOCRATE

Μαίεσθαι, *maiesthai*, l'ha' tu per qualcosa?

ERMOGENE

Sì, hollo per il medesimo che ζητεῖν (zetein), *cercare*.

SOCRATE

Il vocabolo ὄνομα (onoma), *nome*, pare dunque che sia abbreviatura di tutto un concetto, il qual suona: *lo nome esser proprio ciò di cui cercasi;* il che vedrai meglio nel vocabolo, che noi ὀνομαστόν (onomaston), *nominabile*, appelliamo; giacchè in lui s'indica netto, che il nome *è ciò di cui si fa la ricerca*, ὄν, οὗ μάσμα [1] ἐστίν (on ou masma estin). Anche il

[1] Μάσμα, cioè ζήτημα, *ricerca*.

nome ἀλήθεια (aletheia), *verità*, sembra come gli altri, esser stato composito; poichè pare che con questo nome chiamato fosse lo ir divino di quel che è, come se la verità fosse una *pellegrinazion divina*, ἄλη θεία (ale theia). La *menzogna*, ψεῦδος (pseudos), è ciò ch'è contra allo ire; poichè ancor con questo nome per noi si biasima ciò che trattiene e costringe a star fermo, e rappresenta ei l'immagine di *que' che dormono*, καθεύδουσι (catheudousi); ma lo ψ, *ps*, che vi s'è accollato, ne vela il senso (1). I nomi ὄν (on), *ente*, *quel che è*, ed οὐσία (ousia), *essenza*, *entezza*, s'accordan proprio col vero, se vi si aggiugne lo ι, *i*; poichè allora diverrà ἰόν (ion), *ciò che va*; ed all'opposito οὐκ ὄν (ouc on), *quel che non è*, diverrà οὐκ ἰόν (ouc ion), *ciò che non va*, come appunto parecchi il pronunziano (2).

ERMOGENE

Cotesti nomi, o Socrate, a me pare che tu bravamente abbia smagliato; ma se alcun ti chiedesse di cotesto τὸ ἰόν (to ion), *ciò che va*; di τὸ ῥέον (to reon), *ciò che scorre*; e di τὸ δοῦν (to doun), *ciò che lega*, qual sia la ragione di tai nomi...

(1) Chi è perito un po' di greco vede subito che da καθεύδω, *dormire*, se tolgasi la preposizione κατά, rimane εὕδω; dal quale poi colla semplice aggiunta dello ψ, vuol qui l'autore essersi fatto ψεῦδος.

(2) Da questo pare che οὐκ ὄν dagli Attici sarà stato pronunziato οὐχὶ ὄν, od οὐκὶ ἰόν.

SOCRATE

Che risposta daremmogli, vuo' tu dir; non è vero?

ERMOGENE

A maraviglia.

SOCRATE

Noi testè ammanimmo un ingegno, per cui qualcosa, par, si risponda.

ERMOGENE

Che ingegno?

SOCRATE

Dire esser barbaro, ciò che s'ignora. E in fatti parecchi de' nomi il son, forse; e fors'anco può essere che i primi nomi, per la lor antichità, più trovar non si possano; giacchè per lo esser stati volti e risvolti per ogni verso, non è a stupire, se l'idioma d'allora paragonato a quel d'oggi, non differisce punto punto dal barbaro.

ERMOGENE

Non è fuor di balestra che dici

SOCRATE

Certo dich'io ragionevole; nondimeno e' mi par, che cotesto nostro duello non s'ha, per scusa, da smettere, ma dobbiamo di buon animo porci all'ultima indagine. S'esamini dunque, se un sempre chiedesse di quelle parole, di cui il nome è composto, e poi di quelle da cui queste son fatte, nè si ristesse dal chiedere, non saría alla fin gioco forza a chi risponde rimaner lì per lì senza lingua?

ERMOGENE

O mi pare.

SOCRATE

422 Chi dunque smette di rispondere, per non saper più che dire, quand'è il punto che smetterebbe a diritto? non forse quando sarà giunto a que' nomi, che son quasi elementi d'altri concetti e altri nomi? poichè, se tai sono, chiaro è che non parranno, da altri nomi, composti, come del nome ἀγαθόν (agathon), *bene*, testè si diceva esser ei fatto da ἀγαστός (agastos), *mirabile*, e da θοός (thoos), *celere;* e pur esso questo θοός, *thoos*, noi potremmo dir forse, che sia composto da altri, e cotesti da altri ancora; ma se noi verremo ad afferrar una volta quel nome che non è più da altri composto, potremmo allora, sì, dirittamente affermare, noi esser giunti a un elemento, il quale ad altri nomi non è più a rappiccarsi.

ERMOGENE

Mi par che parli da senno.

SOCRATE

Ma or forse i nomi, di cui testè m'inchiedevi son elli elementi, e in altra foggia hassine ad esaminar la ragione, qual sia?

ERMOGENE

Giusto è.

SOCRATE

Sì, giusto, o Ermogene; e certo tutto lo anzi detto cola a cotesto. Che se dunque la

cosa è, com'a me pare che sia, qua meco attendi e bada, se, a dir io qual debb'essere la ragione de' nomi, io non deliri.

ERMOGENE

Di' pur su, ch'io, quanto valgo, indagherò in tua compagnia.

SOCRATE

Che dunque la ragion d'ogni o primo od ultimo nome, un'unica sia, e che niuno di essi in ciò disferenzi, nello esser nome, credo che a te pur pare.

ERMOGENE

Parmi di certo.

SOCRATE

Ma la ragione de' nomi che sinora abbiamo esposto, vuol esser tale, che indichi la cosa, come verament'è.

ERMOGENE

Chi nol vede?

SOCRATE

Questa proprietà dunque debbono avere tanto i nomi primi, che gli ultimi, se nomi sono.

ERMOGENE

Debbono.

SOCRATE

Ma gli ultimi, com'è evidente, non possono ciò fare, che per mezzo de' primi.

ERMOGENE

Par questo.

SOCRATE

Bene. E i primi poi, che non hanno ancor

altri nomi, che lor sottovivano, in che modo potranno rendere a noi le cose, il più che si può dir, manifeste, se hanno a esser nomi? Cotesto rispondimi: se noi nè voce nè lingua avessimo, e gli uni gli altri mostrar le cose volessimoci, non, com'ora i muti, tenteremmo significarcele colle mani, col capo e con tutto l'altro del corpo?

ERMOGENE

E come in fatti altrimenti, o Socrate?

SOCRATE

423 A voler dunque indicare l'alto e il leggiere, noi eleveremmo la mano verso del cielo, cred'io, imitando la lor sostanziale natura; e per l'opposito a voler indicar lo basso e il grave, noi caleremmola verso la terra; e a significar un cavallo che corre o qualch'altra bellua, tu ben comprendi, che noi atteggieremmo li nostri corpi e le nostre figure per modo, che ad essi, quanto possibil è, somigliassero.

ERMOGENE

Mi par necessario esser il fatto, qual dici.

SOCRATE

Così, cred'io, per mezzo del corpo si fa indicazion d'una cosa, imitand'egli, qual pare, quello ch'indicar vuole.

ERMOGENE

Di certo.

SOCRATE

Posto che dunque noi indicar vogliamo per

mezzo della voce, della lingua e de' labbri, quel che fatto vien da questi organi ci sarà egli proprio indicazion di cosa qualvogliasi, quando questa per essi vien pur imitata?

ERMOGENE

È necessario, credo.

SOCRATE

Il nome dunque, come pare, è imitazion della voce di quella cosa, che imitata e nominata è da colui, che con sua voce imita ciò che a imitar tolse.

ERMOGENE

E' mi sembra.

SOCRATE

Oh per Giove! e' non parmi tuttavia, che ciò sia ben definito, o amico mio.

ERMOGENE

E perchè mai?

SOCRATE

Perchè noi saremmo eziandío costretti a concedere, che que' ch'imitano le pecore, i galli e l'altre bestie, tutto cotesto, che imitano, nominassero.

ERMOGENE

Tu di' bene.

SOCRATE

Ma la cosa ti par ella diritta a cotesto modo?

ERMOGENE

Affè non parmi. Qual dunque imitazione, o Socrate, sarà egli il nome?

SOCRATE

Anzi tutto (secondo quel che mi pare) nè, se noi così imitiamo le cose, come le imita la musica (quantunque allora noi pur imitiam colla voce), nè, se imiteremo ciò ch'ella si propone imitare, nò per questo, parmi, noi verremo a nominarle (1). Ciò che vuo' dire gli è questo: ciascuna delle cose non ha forse un suono, una figura ed anco molte un colore?

(1) La ragion del nome, come poco sopra s'è detto, è d'indicare come veramenl'è la cosa; se dunque tal indicazione si vuol fare colla voce, bisogna che la voce di chi vuol nominar una cosa, imiti la cosa stessa ch'ei toglie a nominare. Questo a tutti è chiaro. Però se noi colla voce imitiamo i galli, le pecore, ecc., ognun vede, che per questo noi non le nomineremo. Per dunque dimostrare qual genere d'imitazione debba essere il nome, Platone qui fa due avvertenze. In prima, che se noi imiteremo le cose semplicemente, come le imita la musica, noi non le nomineremo; e ciò con ragione egli dice, perchè, come alla pittura sol le apparenti, così alla musica basta pur imitar le estrinseche qualità delle cose; or sin che noi ci contentiamo di queste, e non indicheremo anche le intrinseche ed essenziali, non certo indicheremo com'elleno sono. Secondariamente poi nota, che neppur anco noi nomineremo le cose, se quel solo che in esse la musica imita noi imiteremo; e questo di nuovo è vero, poichè se noi, come la musica, delle cose imitiamo soltanto il suono, od anche gli affetti, se si tratta di esseri animati, non per ciò le nomineremo; giacchè per questo noi non indichiam tutte le qualità loro e quindi com'elle veramente siano, mentre il nome imitando la loro essenza, tutte le lor qualità pur imita, e per ciò indica come veramente elle sono. Dal che tutto si vede, che Platone nello asserire che il nome debb'imitare l'essenza delle cose, vien quasi a dire, che il nome debbe in sè contenere in certo qual modo la stessa definizione di quello ch'ei nomina

ERMOGENE

Sì, hanno.

SOCRATE

E' si par dunque, che, quand'uno imita coteste cose, non abbia loco l'arte del nominare, nè ch'ella intorno a tali imitazioni s'arruoti; avvegnachè imitazioni di coteste cose sien la musica e la pittura. N'è vero?

ERMOGENE

Vero.

SOCRATE

E che di cotesto? non ti par egli che ciascuna cosa abbia pure sua essenza, com'ha suo colore e tutto quel resto ch'or dicevamo? e di certo il colore stesso e il suono non hanno eglino pur loro essenza? e così le altre cose tutte, che meritan dirsi che sono?

ERMOGENE

E' mi sembra.

SOCRATE

E che dunque? se cotesto medesimo, la essenza, con lettere e sillabe potess'alcuno imitare, non indicherebb'egli ciò, che ciascuna cosa è?

ERMOGENE

Indicherebbe. **424**

SOCRATE

E che nome darestu a colui, che ciò far potesse, come il desti a que' primi di musico e di pittore? or via che nome darestigli?

ERMOGENE

O diacine, questo mi pare appunto quello, che noi da molto cerchiamo, o Socrate; costui chiamereilo nominator delle cose.

SOCRATE

Che se dunque ver'è cotesto, ormai, com'appare, noi dobbiamo torre in esame que' nomi, di cui tu mi chiedevi, vale a dire ῥοή (roe), *correntia;* ἰέναι (ienai), *ire;* e σχέσις (schesis), *rattento*, se per mezzo delle lettere e delle sillabe giungano a incogliere nelle cose per modo, da imitarne o no loro essenza.

ERMOGENE

Dobbiamo di certo.

SOCRATE

Or su veggiamo, se mai cotesti soli sian nomi primi, oppur se ve n'abbia pur altri molti.

ERMOGENE

I' credo ch'ancor altri ve n'abbia.

SOCRATE

Probabil è, in fatti. Ma in qual modo distingueremo noi lo punto, da cui l'imitatore la sua imitazione comincia? forse, posciachè l'imitazione dell'essenza si fa per sillabe e lettere, il più retto modo non sarebbe di distinguere pria gli elementi, come fan quelli che studian ne' ritmi, i quali, anzi tutto, distinguer sogliono i diversi valori degli elementi, e poi delle sillabe; e indi così fannosi a considerare i ritmi, e non prima?

ERMOGENE

Cotesto è il modo.

SOCRATE

Così dunque non s'ha noi pure a distinguere pria le vocali e poi le altre lettere, secondo lor spezie, quelle che non han nè voce nè suono (giacchè così dicono i dotti in cotesto); indi quelle di nuovo che non hanno una distinta voce, ma non son già prive di suono; e delle stesse vocali quante sien tra loro lor spezie[1]?

(1) Gli antichi (veggasi Aristotele nella poetica, cap. 20; Sesto Emp. *adv. Math.*, cap. 5; Dionigi d'Alicarnasso, *de composit. verb.*, cap. 14) dividevano le lettere in tre spezie: 1.° in φωνήεντα, cioè nelle *vocali*, α, ε, η, ι, ο, υ, ω: 2.° in ἄφωνα καὶ ἄφθογγα, cioè nelle *mute*, β, *b*; γ, *g*; δ, *d*; κ, *c*; π, *p*; τ, *t*; φ, *ph*, *f*; χ, *ch*; θ, *th*: 3.° in φωνήεντα μὲν οὔ, οὐ μέντοι γε ἄφθογγα, oppure μέσα od ἡμίφωνα, cioè nelle *semivocali*, λ, *l*; μ, *m*; ν, *n*; ρ, *r*; σ, *s*; ζ, *z*; ξ, *x*; ψ, *ps*; quantunque le aspirate φ, χ, θ, eccettuati gli Stoici (ved. Sesto Empirico, nel luogo citato), tutti gli altri le annoverassero piuttosto fra le semivocali. Il nome φωνή, *voce*, attribuivasi alle vocali; quello di ψόφος, *strepito*, od anche di φθόγγος, *suono*, a tutte le altre lettere o consonanti, meno alle mute; giacchè queste sono affatto prive di suono, come appunto nel Teeteto, pag. 203. B, della muta *b* ci testifica lo stesso Platone: τοῦ δὲ β οὔτε φωνὴ οὔτε ψόφος, *il b non ha voce nè suono o strepito di sorta.* Per la qual cosa, quantunque ἄφωνα dovrebbe estendersi a significar tutte le lettere che non son vocali; tuttavia per la ragione che anche tutte le altre, meno le mute, hanno un certo suono, onde non possono chiamarsi affatto ἄφωνα, anzi chiamansi, come abbiam detto, μέσα od ἡμίφωνα, *semivocali*, così per questo, prendendosi φωνή in un più largo senso, in quello di *suono*, ἄφωνα venne pure ad usarsi nel senso di ἄφθογγα od ἄψοφα, cioè per indicare le sole mute, come ci testimonia lo stesso Platone nel Filebo, pag. 18. C, dove dopo aver recato la division delle lettere in *vocali* e *semivocali*,

e quando questo avrem noi spartito, ei s'ha pur anco a vedere dall'altro lato le cose, a cui impor bisogni lor nomi, se mai alcune ve n'abbia, alle quali come a' elementi, tutte le altre si riferiscano, ond'elle in lor sostanza possiamo conoscere, e se nelle medesime si dieno spezie, quai nelle lettere; e quando tutto ciò avremo a puntino considerato, ei debbesi saper acconciare ciascun elemento a ciascuna cosa, secondo lor somiglianza, sia che ad acconciar se n'abbia uno ad una, o ad una sola mescere molti. In quel modo, che i pittori, quando voglion figurar una cosa a somiglianza di un'altra, talvolta usano la sola porpora, e tal altra altro color qualunque, e in dati casi pur molti insieme ne temperano, come quando preparan

fatta dal loro inventore egizio Toth, venendo alla terza spezie, cioè alle mute, così scrive: *τρίτον δὲ εἶδος γραμμάτων διεστήσατο, τὰ νῦν λεγόμενα ἄφωνα ἡμῖν*, *un terzo genere di lettere ei pur distinse, quelle da noi or chiamate mute.* Avvertasi però, che esprimendosi poi più adequatamente, sì ivi nel Filebo tosto nel periodo seguente, come anche qui nel Cratilo, per indicar che col vocabolo *ἄφωνα* egli intendeva veramente le mute, v'aggiunse pure insieme il vocabolo *ἄφθογγα*. Da tutto ciò si vede, che qui *ἄφωνα καὶ ἄφθογγα* non si dee tradurre per *consonanti e mute*, come alcuni il tradussero, nè anche come il Ficino per *mutas et semivocales;* giacchè per via di cotesti due vocaboli greci s'indica qui solamente una sola spezie di lettere, cioè le mute, essendo le *vocali* indicate in *φωνήεντα* che precede, e le *semivocali* poi nelle seguenti parole *φωνήεντα μὲν οὔ, οὐ μέντοι γε ἄφθογγα*, le quali di nuovo malamente tradusse il Ficino, per *vocales quidem non tamen semivocales*, mentre, come dico, quest'ultime parole indicano pur anco una sola spezie di lettere, le semivocali.

la tinta della carnagione umana o altro simile, secondo che si reputi ciascuna immagine parer chiedere un colore suo proprio; così dunque noi pure gli elementi delle lettere acconciamo alle cose, or uno ad una, quel che andar le paia, or molti anco insieme, facendo quello che chiaman sillabe, dalle quali poi collegate i 425 nomi e i verbi si formano; e così, per via di nomi e di verbi, noi verrem finalmente qualcosa grande, bella e intera a sestare; e in quella guisa che là sopra, per mezzo della pittura un animal si forma, così qua per mezzo dell'arte del nominare o del dire od altra qualunque, si forma il discorso. Anzi (e discorrendo mi son lasciato andar oltre) non s'è già noi, ma gli antichi, che coteste cose composero al modo ch'or sono; e se noi tutte quante sapremole esaminar giusta l'arte, dopo averle in cotesta maniera divise, dobbiamo secondo lei ricercare, se ragionevolmente, oppur no, tanto i primi nomi, che i derivanti, s'avvengano. Il tentar d'altrimenti connetterle, bada, o mio Ermogene, che non sia forse cosa, ch'esca di metodo e ad un bel nulla.

ERMOGENE

La è forse così, per Giove, o Socrate.

SOCRATE

E che? hai tu tanta fede in te stesso, da saper distinguere tutto cotesto? io per me non holla.

ERMOGENE

Molto meno adunque io; per fermo.

SOCRATE

Or via, s'ha a lasciar lì? o vuoi tu, per quanto permettono le forze nostre, ancorchè non ci menino a vederne'di molto, che tentiam cotest'opra? dopo aver però innanzi dichiarato a noi stessi (come poco prima abbiam fatto agli Dei, che senza punto saper lo vero di loro, sol per conghiettura nostra sponevam le opinioni, che n'hanno gli uomini), così vuoi dunque ch'or ci avviamo, dopo aver però, dico, a noi medesimi dichiarato, che, s'uopo fosse ch'uno o noi dovessimo coteste cose dividere, talmente ei si converrebbe dividerle? e sarà dunque or mestieri, che ci ponghiamo a trattarle, ponendovici coll'arco dell'osso, come suona il proverbio? Ti piace cotesto? o che altro ne stimi?

ERMOGENE

Di certo; e forte mi piace.

SOCRATE

Parrà da ridere, cred'io, Ermogene, che per mezzo d'imitazion di lettere e sillabe, si possa far manifeste le cose; non pertanto far così è necessario, avvegnachè non s'abbia di meglio, a cui rapportarci intorno al vero de' primi nomi, se non forse (qual fanno i tragici, che quando circa qualche cosa sono intrigati, ricorrono a loro macchine, carruculando gli Dei) anche noi

ci strighiamo dicendo, che i primi nomi dagli Dei sien posti, e che per ciò dirittamente s'avvengono. Sarà ella cotesta la ragion più forte, che addur possiamo? oppur quella, che gli abbiam ricevuti da alcuni barbari, send'essi di noi più antichi? oppur quell'altra, che i nomi, per loro antichità, è impossibil trovarli, come anco quelli de' barbari? E di vero tutti cotesti 426 saríano sutterfuggi ben belli per chi non volesse dar la ragione de' primi nomi, com'elli acconciamente sien posti. Quantunque colui che in qualsivoglia modo ignora la ragione de' primi nomi, è impossibile che sappia quella de' derivanti, che di necessità debbon esser chiariti da' primi, di cui e' sa un bel zero. Dunque è manifesto, che qual si vanta esser perito intorno a' derivanti, uopo è ch'ei sappia pienamente e limpidamente la ragion de' primi; o, altrimenti, convincersi, che quant'ei dice dei derivanti sarà ninnoli e favolette. O ti par altro?

ERMOGENE

Non altro, o Socrate, per nessun verso.

SOCRATE

Quel poi ch'io ho notato intorno ai primi nomi, mi par essere un po' ardito e risibil troppo; nondimeno i' tel dirò, se ti garba; tu intanto s'hai d'onde prender qualcosa di meglio, studiati di pur la mi dire.

ERMOGENE

Farollo, e tu anche di' netto e franco.

SOCRATE

In prima dunque mi pare, che il ρ, *r*, sia quasi l'organo d'ogni *moto* (1), κίνησις (cinesis), il qual vocabolo non abbiam spiegato, perchè abbia tal nome; ma chiaro è, ch'ei significa un *andamento*, ἴεσις (iesis); giacchè in antico noi non usavamo l'η, *ita*, sì l'ε, *e*. Cotesto nome trae sua origine da κίειν, *ciein*, voce straniera, che significa *andare*. Che se dunque alcun trovar volessene il nome antico, che fosse affine alla nostra lingua, il potrebbe dirittamente chiamare ἴεσις (iesis), *andata*; ma ora, a cagion del vocabolo forestiero κίειν, *ciein*, e del mutamento dell'ε, *e*, in η, *ita*, e per lo inserto del ν, *n*, s'è chiamato κίνησις, *cinesis*, mentre bisognava chiamarlo κιείνησις (2), *cieinesis*, od εἴσις, *eisis*. Lo *stare*, στάσις (stasis), significa la negazion dello andare; ma, per renderne la pronunzia più bella, tal fu nomato(3). L'elemento ρ, *r*, adunque, come dico, parve allo imponitor de' nomi un bel organo del moto

(1) Però nè il κίνησις greco, nè il latino *motus*, nè il *moto* degl'Italiani hanno tal lettera.

(2) In vece di κιείνησις rettamente propone il Cornario la lezione κίεσις, come anche opinano l'Heindorf, lo Schleiermacher e lo Stallbaum, giacchè allora si vede maggiormente la somiglianza di tal nome con εἴσις, *andata*, proveniente da εἶμι, *andare*.

(3) Questa etimologia è veramente strana, pretendere che στάσις sia stato formato da ἄεσις coll'aggiugnervi innanzi στ, e coll'aver cacciato via il primo ι e l'ε

a figurar lo corso; e quindi sovente per tal uso ei l'adopera; e già anzi tutto per mezzo di cotesta lettera egli imita lo corso, nel verbo medesimo ῥεῖν (rein), *scorrere*, ed in ῥοή (roe), *correntia*, quindi ne' nomi τρόμος (tromos), *tremore*, e τραχύς (trachys), *aspro*, e poi ne' verbi di tal modo, quai sono κρούειν (crouein), *picchiare;* θραύειν (thrauein), *rompere;* ἐρείκειν (ereicein), *triture;* θρύπτειν (thryptein), *fragnere;* κερματίζειν (cermatizein), *sbranare;* ῥυμβεῖν (rymbein), *trar di fromba;* tutte tai cose e' per lo più le effigia per mezzo del ρ, *r;* poichè vide, credo, che la lingua, nel pronunziar questa lettera, s'arresta men ch'è possibile, ma velocissimamente si vibra; per ciò e', mi pare, n'ha usato a indicar cose tali. Per l'opposito usò dello ι, *i*, a significar tutte le cose sottili, che facilissimamente penetrar possono in mezzo alle altre; così in ἰέναι (ienai), *ire*, 427 ed ἵεσθαι (iesthai), *irsene*, imitò con tal lettera l'azione di cotesti verbi. Così per mezzo poi del φ, *ph*, *f*, e dello ψ, *ps*, del ς, *s*, e dello ζ, *z*, che son lettere di molto alito, tutte le somiglianti cose ha pur imitato, con esso lor nominandole, quai sono ψυχρόν (psychron), *freddo;* ζέον (zeon), *bollente;* σείεσθαι (seiesthai), *scuotersi*, e in genere lo *scuotimento*, σεισμός[1] (scismos); e quando occorre d'imitar

(1) Per la ragione che σεισμός, *scuotimento*, non può aver

ciò ch'è pien d'aria là dappertutto lo imponitor de' nomi par che usi segnatamente cotesta lettera. La virtù del paro che hanno il δ, *d*, ed il τ, *t*, di comprimere e di far poggiare la lingua, e' pare che abbia creduta acconcia a imitar il *legaccio*, δεσμός (desmos), e lo *stare*, στάσις (stasis). E perchè vide, che nel pronunziare il λ, *l*, la lingua leggerissima sdrucciola, per simiglianza nomò con essa *le cose levigate*, τὰ λεῖα (ta leia), e lo *sdrucciolare* medesimo, ὀλισθάνειν (olisthanein), e *ciò che ha adipe*, λιπαρόν (liparon); *ciò ch'è glutinoso*, κολλῶδες (collodes), e tutto l'altro di somiglievole. E perchè poi la virtù del γ, *g*, contrasta allo sdrucciolar della lingua, con esso imitando espresse *ciò ch'è viscido*, γλισχρόν (glischron); *ciò ch'è dolce*, γλυκύ (glycy); e *ciò ch'è poltiglioso*, γλοιῶδες (gloiodes). Similmente osservando che il suon del ν, *n*, si ritiene entro dalla gola, con esso nominò *lo interno*, *l'intimo*, τὰ ἔνδον e τὰ ἐντός (ta endon e ta entos), per assimilar le cose con lettere. Così pure in τῷ μεγάλῳ (to megalo), *ciò ch'è grande*, ei locò un α; ed in τῷ μήκει (to mecei), *il lungo*, locò un η, *ita*; perchè sono lettere magne. E per esprimere

certo un significato più generale di quel che abbia l'infinito σείεσθαι, *scuotere*; l'Heindorf opina, che in vece di σεισμόν, la lezione sia σιγμόν, da σίζω, che significa quello *stridore*, o *fischio*, che fa il ferro rovente, quando s'immerge nell'acqua; voce che imita veramente la lettera ς.

poi *ciò ch'è tondo*, γογγύλον (gongylon), abbisognandogli il segno dell' ο, ei per lo più fa entrar questa lettera per nominar ciò ch'è tale. Sì fattamente pare, che lo istitutor de' nomi anche in tutto l'altro facendo un segno ed un nome per ciascun degli esseri, glielo apposti con lettere e sillabe, e che con elleno stesse, eziandío per imitazione, da cotesti primi nomi abbia egli poi fatto tutti quegli altri. Tale, o Ermogene, mi par dover essere la vera ragion de' nomi, se non forse qua Cratilo qualch'altra cosa ne dica.

ERMOGENE

Per verità, o Socrate, Cratilo mi dà spesso briga e di molta, come in principio di questo discorso i' dicevo, nello asserire, che i nomi hanno lor propria ragione, senza spiegar chiaro qual mai ella sia; per modo che io non posso sapere, se, a studio o a sorte, ei così oscuro men parli sempre. Or dunque, o Cratilo, dimmi, presente Socrate, se quel che Socrate afferma de' nomi ti piace; o avestu modo a dircene qual cosetta di meglio? dinne, se l'hai, affinchè o tu apprenda da Socrate, o noi da te tuttadue.

CRATILO

Eh eh, mio Ermogene! ti par ei tanto lieve apprendere ed insegnar così presto cosa qualunque, per non dir una di sì gran momento, che tra le più grandi par la grandissima?

ERMOGENE

428 No a me, per Giove; ma egregio mi par il detto d'Esiodo (1),

> Se picciol filo aggiugni a picciol filo
> Cresce la trama,

che se dunque tu se' in grado di profittar alquanto alla cosa, non sparmiar pena, chè a Socrate e a me far cotal benefizio, giusto non è che tu il nieghi.

SOCRATE

Affè nè io pure, o Cratilo, delle cose che dissi m'incornerò a sostenerne una od altra, ma solo al modo che mi apparivano, con Ermogene le esaminai; sicchè, quanto a ciò, se tu hai di meglio, or via sponilo franco, ch'io piglieromelo in grado. Nè già avrei a maraviglia, se qualcosa più bella di queste sapessi tu addurre; avvegnachè mi paia aver tu coteste cose da te meditato e da altri appreso. Se dunque alcun che di meglio e più bello tu avessi a dire, pur me m'annovera fra i tuoi discepoli, sulla ragion de' nomi.

CRATILO

Certo, o Socrate, coteste cose, come tu di', meditai io di molto, e forse potrei io torti a mio alunno; però tem'io, non forse la cosa abbia ad essere in vece tutto all'oppo-

(1) Le Opere e i Giorni, v. 359.

sito; perchè lì per lì mi cade in mente di dirti quello, che Achille nelle supplicazioni dice ad Aiace[1]:

> Figlio di Telamon, prole di Giove,
> Rettor di genti, Aiace, entro 'l mio petto
> Ottima suona la parola tua.

Così tu pure mi sembri, o Socrate, aver schiuso oracoli secondo l'animo mio, sia ch'Eutifrone, o qualch'altra musa, entro te, inconsapevole, da gran tempo albergata, t'inspiri.

SOCRATE

Cratil mio caro, è già da un pezzo, ch'io di cotesta mia sapienza stupisco anch'io, nè le do fede. E' mi par dunque doversi ancor esaminare che sia ciò ch' i' dico; posciachè lo ingannato essere da se stesso è la cosa di tutte perniciosissima; e in verità quando lo ingannatore da noi non d'un punto si scosta, ma ci è lì sempre davanti, come cotesto non ha a esser terribile? Mestieri dunque è, come pare, rifarsi spesso alle cose dette da prima, e curare, come canta lo stesso poeta[2],

> Che l'anzi e il retro, ad una, si riguardi.

Or noi pur riguardiamo che sia quel che si è

(1) Iliad. IX, v. 640 e seg. Col nome di supplicazioni era chiamata dagli antichi quella parte dell'Iliade, in cui Fenice, Ulisse e Aiace Telamonio pregano Achille a ritornare al campo greco.
(2) Ivi, I, v. 343; e III, v. 109.

detto. La ragione del nome, diciam noi, è in cotesto, ch'egl'indichi, com'è la cosa. E che ciò sia definito a dovere, abbiam noi a affermarlo?

CRATILO

A pien dovere, mi sembra, o Socrate.

SOCRATE

Per dar insegnamento adunque si pronunziano i nomi.

CRATILO

Di certo.

SOCRATE

E non è a dirsi, che anche cotesto insegnamento sia un'arte, e che artefici anche in cotesto ci siano?

CRATILO

È per fermo.

SOCRATE

Quai sono?

CRATILO

Que' che tu da principio dicevi, i legislatori de' nomi.

SOCRATE

429 Or forse è anco a dirsi che cotest'arte sia, o no, tra gli uomini a quella foggia che l'altre sono? Io vo' dir questo: non ci ha, de' pittori, i meglio e i peggio?

CRATILO

Ci ha.

SOCRATE

E non dunque i meglio producono le opere

loro, cioè lor figure, più belle; mentre i peggio più brutte? e così eziandío li fabbricanti di case, quai più belle, e quai più brutte le fabbricano?

CRATILO

Sì certo.

SOCRATE

Or forse anco i legislatori fanno le opere loro, gli uni e gli altri, più belle o più brutte?

CRATILO

O ciò non m'entra.

SOCRATE

Che? non t'entra esser quai più belle, e quai più brutte, le leggi?

CRATILO

No, dicoti.

SOCRATE

Neppur dunque de' nomi, come pare, t'entrerà, ch'uno stia peggio, e uno meglio?

CRATILO

No ancora.

SOCRATE

Tutt'i nomi dunque stanno a capello?

CRATILO

Que' certo che nomi sono.

SOCRATE

O bada; dobbiam noi dunque affermare quel che s'è detto poc'anzi, che Ermogene non abbia tal nome, se nulla della semenza d'Erme in sè porta? oppure che l'abbiasi, ma bene non gli si avvenga?

CRATILO

A me parmi, o Socrate, ch'ei proprio non l'abbia, ma sembri averlo; anzi a me parmi che cotesto veramente pertenga ad uno, ch'abbia eziandio tal natura, qual è indicata dal nome.

SOCRATE

Quando talun dunque asserisce, che questi è Ermogene, forse non mente? o che impossibil sia lo asserire, *questi è Ermogene*, quand'e' nol è?

CRATILO

A che cotesto?

SOCRATE

Perchè forse dir il falso è affatto impossibile; starebbe egli in ciò il nerbo del tuo discorso? chè molti sono, caro 'l mio Cratilo, che quest'affermano; tant'or, che pria.

CRATILO

E in vero, o Socrate, chi qualcosa dica, come non dirà egli qualcosa ch'è? o forsechè dir il falso, non è egli dire quel che non è?

SOCRATE

Amico, cotesto discorso per me e per l'età mia è troppo arguto; nondimeno dimmi sol questo: forse dire il falso ti pare che possibil non sia, ma possibil sì lo asserirlo?

CRATILO

No; nè asserirlo; parmi.

SOCRATE

Nè pur chiamar, nè salutar in falso? se alcuno p. e. in viaggio incontrandoti e prendendoti per la man ti dicesse: *Buondì, uom d'Atene, Ermogene, figliuol di Smicrione*, costui le direbbe coteste cose, le asserirebbe, profferirebbele? oppur in tal modo non saluteria già te, ma qui Ermogene; o veramente nessuno?

CRATILO

A me pare, o Socrate, che costui faría suonar indarno coteste verba.

SOCRATE

E i' son pago di ciò; ma chi sonar le farebbe, vere o false sonar farebbele? o qualche parte di vero, e qualche di falso? chè anche ciò basterebbemi. 430

CRATILO

Io direi ch'un tale produrrebbe solo uno strepito, agitandosi indarno, qual chi un bronzo agitasse, martellandovi sopra.

SOCRATE

Orsù, veggiam se per avventura possiamo cader d'accordo, buon Cratilo. Non concederaimi tu forse, ch'altro è il nome, altro la cosa di cui egli nom'è?

CRATILO

Concedolo.

SOCRATE

E non anco ammetti, che il nome sia un imitamento della cosa?

CRATILO

L'ammetto anco di certo.

SOCRATE

E non consenti che pur le pinture siano in lor proprio modo imitamenti d'alcune cose?

CRATILO

E consento.

SOCRATE

Orsù; poichè fors'io non capisco, che sia quel che tu dici, e potrebb'esser che tu dicessimi bene; dassi egli, o no, che s'attribuiscano e s'acconcino coteste due fogge d'imitamento, pinture e nomi, alle cose di che imitamenti elleno sono?

CRATILO

Dassi.

SOCRATE

Bada pertanto in prima. È mai possibile ch'un dia ad uomo l'immagin d'uomo, e quella di donna a donna, e così altro ad altro?

CRATILO

Possibil è, certo.

SOCRATE

E non anco l'opposito, che ad uomo si dia immagin di donna, e quella di donna ad uomo?

CRATILO

Per fermo.

SOCRATE

Or dunque coteste due fogge d'attribuzione sono tuttadue rette, o delle due sol una?

CRATILO

Sol una.

SOCRATE

Quella, cred'io, che dà ad ogni cosa quello che a lei proprio e somiglievol è.

CRATILO

E' mi pare.

SOCRATE

Affinchè dunque nè io nè tu pugniam di parole, amici essendo, accetta questo ch'i' dico. Attribuzione sì fatta, mio caro, in ambe le fogge d'imitamento, sì pinture che nomi, io chiamo retta, e quanto a' nomi, oltre a retta, pur vera; l'altra poi che dà e attribuisce alle cose quel che non è lor somiglievole, quando si tratta de' nomi, oltre a non retta, dico anche falsa.

CRATILO

O bada, o Socrate, che cotesto, non attribuir rettamente, accada solo nelle pinture, e non già ne' nomi, ma che quant'a questi sempre sia necessario attribuir rettamente.

SOCRATE

O che dici? in che disferenzia cotesta attribuzione da quella? Forse non è possibile ch'un si rechi da un uomo e dicagli: *ve' la tua immagine*, e, come porge il caso, ora gli mostri l'immagin sua propria, ed una di donna po' poi? e per mostrargliela m'intend'io, che gliela ponga davanti alla vision degli occhi.

CRATILO

Possibil, certo.

SOCRATE

Ed anco: recandosi nuovamente a cotesto medesim'uomo, non sarà possibil dirgli: *ecco il tuo nome?* chè certo è imitamento anco il nome, qual la pintura. Quel ch'i' vo' esprimere è questo: non sarà forse possibile dire a colui: *ecco il tuo nome*, e dopo ciò porgli davanti alla audizion degli orecchi, come porge il caso, or l'imitamento di lui, dicendogli *uomo*, e po' poi quello del sesso, che nella spezie umana è femmineo, dicendogli *donna?* non ti par questo che sia possibile e talor anzi avvenga?

431

CRATILO

Voglio consentirtelo, Socrate; vada per questo.

SOCRATE

E tu fai perbene, mio caro, s'ella è così; giacchè per ora non mette conto litigar troppo su questo. Se dunque anche nell'imitamento che fassi per via de' nomi, può aver loco tal doppia foggia d'attribuzione, l'una di queste noi di buon grado chiameremo dir vero; l'altra, dir falso. Che se ciò sta, e possibil anco è non attribuir rettamente i nomi nè assegnare a ciascuna cosa quel che le torna, anzi talvolta quello che le sconviene, ciò stesso potrassi fare eziandío quanto a' verbi; e se poi possibil è, che ciò avvenga de' nomi e de' verbi, necessita che ciò pur nasca delle proposizioni; ch'elle,

come credo, sono composito di cotesti. O che ne dici, Cratilo?

CRATILO

Così dico; chè tu, mi sembra, egregiamente parli.

SOCRATE

Or se paragoniamo i primi nomi a disegni, egli è possibile, come nelle pinture, applicar loro anco tutte le tinte e le forme, che si convengono, ed anco non applicarvele tutte, ma lasciarne altre, altre aggiugnerne, in numero e in grandezza maggiori. Non è forse possibile?

CRATILO

È.

SOCRATE

Or colui, che ai disegni applica tutte le tinte e le forme a modo, farà le pinture e le immagini belle; mentre colui, che d'esse ne aggiunga o tolga fuor modo, pur egli costui pitture e immagini farà; ma brutte.

CRATILO

È così.

SOCRATE

Or che di colui, il qual per via di sillabe e lettere imita l'essenza delle cose? forsechè, come sopra, s'egli applicherà alle cose le lettere e sillabe tutte che lor convengono, non sarà bella l'immagine, ch'è poi lo nome; ma se talvolta d'esse egli ne lasci o aggiunga alcuna pur picciola, salterà, sì, fuori un'immagine, ma non bella? onde ci ha nomi ben fatti e malfatti?

CRATILO

Forse.

SOCRATE

Dunque, anche forse ci avrà un bono e cattivo facitor di nomi?

CRATILO

Ci ha.

SOCRATE

E non è questi, cui nominiamo legislatore?

CRATILO

Quest'è.

SOCRATE

Dunque, per Giove, ci avrà forse, come nelle altre arti, anco un bono e cattivo legislatore ne' nomi, se noi vogliam esser d'accordo coll'anzi detto.

CRATILO

Così è. Però, ben vedi, Socrate, che quando noi applichiamo, secondo l'arte della grammatica, coteste lettere, l'α e il β, o qualunque 432 altro degli elementi, ai nomi, se noi si aggiugne, si toglie o si traspon qualche lettera, non avvien già, che anche male scriviamo il nome, ma punto punto nol scrivesi; anzi, tosto e' diventa qualch'altra cosa, quando gli capita di patir di cotesto.

SOCRATE

I' dubito, Cratilo, che così esaminando il negozio, noi non l'esaminiam forse bene.

CRATILO

E perchè mo' di grazia?

SOCRATE

Forse a tutte quelle cose, lo cui essere o non essere depende da qualche numero, potrebbe accadere questo che dici, come p. e. al dieci o a un numer'altro che vogli se dai o levi alcun che, e' tosto un altro numer doventa. Ma bada che quanto alla qualità ed immagine delle cose sia altro il conto, anzi l'opposito, cioè che l'immagine non debbe rappresentare proprio tal quale quel che effigia, se sol debb'essere immagine. Or specola un po', se valga un cece quel ch'i' ti dico. Forse avrem noi due cose, Cratilo e l'immagin di Cratilo, se alcun degli Dei non solo il tuo colore e la tua figura, qual fanno i pittori, rappresentasse, ma tutte le interiori cose eziandio fesse tali, quai son le tue, e tua morbidezza e tuo calore desse in tutto a coteste, e dentro vi ponesse il moto, l'anima e l'intelletto, che tu hai, ed in fine di tutte le cose che hai, presso te altrettante simigliantissime collocasseti? Tal cosa forse saría Cratilo e l'immagin di Cratilo, oppur duo Cratili?

CRATILO

A me parmi, o Socrate, che sarebb'ella due Cratili.

SOCRATE

Non vedi or dunque, mio caro, che in altro è a cercarsi la ragion dell'immagine di quelle cose, ch'or parlavamo, e che non debbesi pro-

prio volere a tutto partito che, se nelle immagini manchi o cresca qualcosa, cessin elleno d'esser immagini? o non cogli tu quanto sian lungi le immagini dallo avere in sè tutto tal quale ciò, ch'è nell'obbietto, di cui son immagini?

CRATILO

L'ho colta.

SOCRATE

In fatti, o Cratilo, cose ben strane e ridevoli a cagion de' nomi succederebbero agli esseri nominati da' nomi, se questi a quelli in tutto e per ogni verso dovessero simigliarsi; giacchè n'avverrebbe, che gli esseri tutti sarebbono doppi, nè saprebbesi più dir de' duo, qual sia proprio la cosa, qual solo il nome.

CRATILO

Tu di' vero.

SOCRATE

Senza tema dunque, o mio valentuomo, sostien' pure che de' nomi si dica uno esser ben posto, e no l'altro, nè ch'abbian essi proprio tutte le lettere, ciò paiati necessario pretendere, per non far ch'essi sian affatto la stessa cosa, di cui solo son nomi, ma sostien' pure che a lor s'appicchi anche una lettera non conveniente. E se una lettera, anco un nome in un concetto; e se un nome, anche un concetto nel discorso pur non conveniente alle cose s'apponga; chè

per questo non men si nomina e si esprime la cosa, sin che rimanga nel nome il tipo di essa cosa, che cada in discorso, come avvien ne' 433 nomi degli elementi, se ten rimembra, de' quali io ed Ermogene discorrevam poco prima.

CRATILO

Me ne rimembra.

SOCRATE

Sta bene. E di vero, quando si troverà là entro cotesto tipo, quantunque il nome non abbia tutte le lettere convenienti, nondimeno la cosa certo espressa verrà; bene, quand'ei le avrà tutte; mal, quando poche. Pertanto, o caro, sofferiam pure esprimersi in tale modo la cosa, affinchè anco a noi, come a que' d'Egina, i quai van ballonzando a tard'ora di notte in sulla via, non tocchi cader in multa, e veramente in certa guisa paiamo troppo più tardi del convenevole arrivar alle cose; oppure cerca un'altra ragion del nome, e non concedere ch'e' sia un'indicazion della cosa per mezzo di lettere e sillabe; perchè, se coteste due cose afferini, non potrai più esser d'accordo con te medesimo.

CRATILO

E' mi sembra che tu ben parli, Socrate, e a questo pure i' mi tengo.

SOCRATE

Dacchè dunque in ciò tuttadue ci appaiamo, esaminiam quel che segue: se il nome debbe

star bene, diciam noi, non è egli uopo, ch'abbia le lettere convenenti?

CRATILO

Uopo è.

SOCRATE

E convenenti non son quelle, che simiglian le cose?

CRATILO

Son quelle.

SOCRATE

I nomi dunque che bene stanno, stan di tal modo; che se poi ce n'ha alcuno di non ben posto, sarà, sì, formato per la gran parte forse di lettere convenenti e simili alla cosa, se ha da esserne immagine, ma avrà qualche lettera non convenente pur anco; ond'ei sarà nome nè ben fatto, nè bello. Diciam noi così, oppur altro?

CRATILO

Non è punto mestieri, cred'io, contrastarci, Socrate, avvegnachè non mi garbi affermare, darsi un nome, che ben non stia.

SOCRATE

Non ti garba forse cotesto, essere il nome un'indicazion della cosa?

CRATILO

Mi garba.

SOCRATE

E non ti par egli, che rettamente si dica, altri de' nomi composti esser da primi, ed altri primi essere?

CRATILO

Mi pare.

SOCRATE

Ma se i primi hanno a essere indicazioni d'alcune cose, tien' tu qualch'altro modo più bello di fare ch'indicazioni elli siano, se non cotesto di fare, ch'ei simiglin, quant'è possibile, le cose ch'indicar debbono? oppure prediliggi tu forse quel modo d'Ermogene e d'altri molti, che dicono, i nomi convenzioni essere, e sol le cose indicare ad uomini già pria convenutisi e che già pria se le sanno, e cotesto, la convenzione, essere la vera ragion de' nomi, e per ciò niuna differenza intercedere, sia ch'uno abbia convenuto di porlo com'ora è posto, od anco in un modo contrario, nominando grande quel ch'ora piccolo nominiamo, e piccolo quel ch'ora grande? qual cnne di cotesti due modi, che prediliggi?

CRATILO

In tutto e per ogni verso, o Socrate, lo indicar per similitudine ciò ch'uno indica, differisce dallo indicarlo per cosa, che venga a mano, qualsiasi. 434

SOCRATE

Tuo discorso è da sesta. Se dunque il nome sarà simil alla cosa, torna pur necessario, che gli elementi, da cui uno comporrà i nomi primi, naturalmente alle cose simiglino. Mi spiego. È o non è forse possibile, che talun faccia una

pintura, qual pur or dicevamo, simigliante a qualch'essere, se i colori, da cui le pinture si fanno, non simiglino naturalmente a quel essere, che coll'arte del pingere si vuol imitare?

CRATILO

Non è.

SOCRATE

Del pari dunque anche i nomi potríano mai simigliar ad alcun degli esseri, se in prima le cose, da cui son fatti, non simigliasser già elle alcun tratto a quegli esseri, che i nomi deono imitare? e le cose poi, d'onde si ha a tragger i nomi, non son, di', gli elementi?

CRATILO

Sì, sono.

SOCRATE

Ormai dunque entra pur anco tu a parte del ragionamento, ch'io con Ermogene poc'anzi facevo. Su via, ti par egli che diciam noi bene, che il ρ, r, simigli al corso, al moto e alla durezza; o diciam noi male?

CRATILO

Parmi che bene.

SOCRATE

E che il λ, l, simigli a ciò che è liscio e molle e a quanto menzionavam poco prima?

CRATILO

Simiglia.

SOCRATE

Or non sai tu, che la stessa cosa noi chia-

miamo σκληρότης (durezza), *sclerotes*, e gli Eretriesi chiaman σκληρότηρ, *scleroter?*

CRATILO

Sollo.

SOCRATE

Forse dunque il ρ, *r*, ed il σ, *s*, simigliano entrambe alla stessa cosa, e il medesimo vien indicato agli Eretriesi colla terminazione in ρ, *r*, e a noi colla terminazione in σ, *s*? oppur o a loro o a noi s'indica nulla?

CRATILO

Certo, s'indica agli uni e agli altri la stessa cosa.

SOCRATE

Forse per la ragione che il ρ, *r*, e il σ, *s*, son simili, o perchè non sono?

CRATILO

Perchè sono.

SOCRATE

Ma il son forse per ogni lor parte?

CRATILO

Per lo men quanto allo indicare il moto.

SOCRATE

Forse non è lor simile eziandio il λ, *l*, che pur nel vocabolo σκληρότης, *sclerotes*, è inserto? oppur non indica egli il contrario della durezza?

CRATILO

Forse non c'è stato inserto bene, o Socrate, come in quelle spiegazioni, da te esposte poc'anzi

ad Ermogene, toglievi e inserivi lettere, ov'era d'uopo, e mi parea che rettamente il facessi, così or in luogo del λ, *l*, bisogna forse mettere un ρ, *r*.

SOCRATE

Tu di' bene. Or via, quand'alcun dice σκληρόν (scleron), *duro*, nel modo che noi ora lo pronunziamo, non ci apprendiam noi nè gli uni nè gli altri nulla, e non sai tu mo' quello ch'i' dico?

CRATILO

Io sì, per via dell'uso, tesor mio.

SOCRATE

E in dir uso cre' tu di dire cosa diversa da convenzione? o per via del vocabolo uso intendi tu qualch'altra cosa, se non che, quando io pronunzio cotesta parola σκληρόν, *scleron*, io l'ho pensiero, e tu conosci ch'i' holla? non intendi tu questo?

CRATILO

Sì, questo.

SOCRATE

435 E non dunque, se al pronunziarla io, tu subito la conosci, non avrò io fatto a te un'indicazione?

CRATILO

Sì, avrai.

SOCRATE

Per mezzo d'una cosa, che non simiglia ciò che ho nel pensiero mentre ch'io parlo, se il

λ, *l*, non è simile a quello, che tu chiami durezza. Che s'ella è così, ch'altro s'avrà a dire, se non che tu ti sei di questo convenuto e che tieni per vera ragion del nome la convenzione? Posciachè le lettere, tanto simili quanto dissimili, hanno valor d'indicare, quand'hanno per sè l'uso e la convenzione. Che se poi non si volesse per verun modo concedere che cotest'uso sia una convenzione, non si potrebbe più dirrettamente, che per via di simiglianza indicazione si faccia, ma sì bene per via dell'uso; poich'esso, come appare, indica le cose tanto per lo simile, quanto per lo dissimile. Ed or poi che intorno a questo noi siam d'accordo, o Cratilo (ch'io prendo per assenso il tuo silenzio), necessariamente dobbiam pur ammettere che la convenzione e l'uso contribuiscano qualche cosa per indicare quello che parlando abbiamo in pensiero; in fatti, o carissimo, se tu vuoi scendere a' numeri, d'onde credi poter tu avere nomi simili per dare a ciascun di loro, se non concedi che per riguardo alla ragion de' nomi di qualche autorità sia il consenso e la convenzione? Non pertanto anche a me piacerebbe, che i nomi fossero quant'è possibile simiglianti alle cose, ma bada che veramente, cotesto tirar tutto alla simiglianza non sia forse, secondo l'espressione d'Ermogene [1], un viscido

[1] Accennasi qui all'espressione d'Ermogene alla pag. 363.

impiglio, e non torni per ciò necessario, quanto alla ragion de' nomi, di far uso anche di cotesto volgar ingegno, la convenzione; quantunque forse il più che dir si possa belli si farebbono i nomi, quando con lettere o tutte o per la massima parte simili alle cose, vale a dir convenenti, si fessero; mentre oltre modo brutti sarebbono, quando in guisa contraria. Ma dopo questo dimmi ancora, qual virtù abbian i nomi e qual cosa abbiamo a dir che procurino.

CRATILO

E' mi pare che lor virtù sia d'insegnare, o Socrate, e che questo affatto in assoluto si possa dire, che chi conosce i nomi, conosce anche le cose.

SOCRATE

Tu forse, o Cratilo, questo vuoi dire, che quand'uno conosce il nome, qual egli è, send'egli qual è la cosa, certo anche la cosa conoscerà; giacchè ella è simile al nome, e per ciò che una e la stessa debb'esser l'arte di tutte le cose tra loro simili. Per cotesto, mi par che tu dica, che qual conosce i nomi, conosce anco le cose.

CRATILO

A maraviglia.

SOCRATE

Piano un po' dunque, veggiamo quale mai esser possa cotesto tuo modo, ch'or dici, d'insegnar le cose, e se per avventura altro ce n'abbia, ancorchè 'l tuo sia 'l migliore; oppure

se altro non ce ne abbia, salvo cotesto tuo. Come ne pensi?

CRATILO

Così, che assolutamente nessun altro ce n'abbia, e che cotesto sia 'l solo e 'l migliore. 436

SOCRATE

Forse pur con cotesto pensi tu, che si possano anco trovar le cose, e che chi trovi i nomi, trovar possa eziandío le cose, di cui i nomi son nomi? oppur che a cercare e trovar le cose faccia mestieri altro modo, e a solo apprenderle sia bastevol cotesto?

CRATILO

Eh eh, anzi cotesto sol modo e proprio cotesto è necessario su tutti anche a cercare e trovar le cose.

SOCRATE

Or via, badiamo, Cratilo: se uno in cercar le cose tenesse dietro di filo a' nomi, pesandone la significanza d'ognuno, non vedi tu ch'e' forte risica di dare in fallo?

CRATILO

E come?

SOCRATE

Chiaro è che chi fu il primo impositor de' nomi, quai credeva esser le cose, tai pure i nomi, diciam noi, loro pose. Non vero?

CRATILO

È.

SOCRATE

S'e' dunque non pensava diritto intorno alle

cose, e lor pose i nomi secondo l'opinion che n'aveva, cosa cre' tu che accadrebbeci, se il seguitassimo? fors'altra, se non dar in fallo?

CRATILO

Pur nondimeno guarda che la non suoni così, mio Socrate, ma sia necessario, che avesse la scienza delle cose colui, che lor pose i nomi; che se no, non potrien nemmanco esser nomi, come già molto prima i' dicevo; e grandissima prova di ciò ti sia, che colui che li pose, non s'è fallito dal vero; poichè non avrebbe potuto mai aver tutti i nomi così concordevoli colla sua stimativa; o non avvertisti forse tu stesso, nel mentre parlavi, che tutti in pari modo e in rapporto alla medesima cosa sono e' formati?

SOCRATE

Ma cotesta tua difesa, mio buon Cratilo, non vale un iota; poichè se il ponitor de' nomi, dopo esser dato in fallo nel primo, tutti gli altri strascinar volesse a cotesto e in sua sentenza sforzasseli essere concordevoli, non sarebbe già strana cosa: come nel disegno d'una figura, falsandosi tal volta un primo tratto, piccolo e difficile a scorgersi, tutte le altre linee che il seguono, possono però esser tra lor concordevoli. Bisogna dunque, che circa il principio d'ogni cosa ciascuno metta molta attenzione, ed esamini, s'egli è bene o no posto; e quand'e' sarà stato cribrato e ponderato a ragione, bisogna che tutto il resto paia derivar dal me-

desimo. Nondimeno io stupirci, che tutti i nomi fossero tra sè concordevoli; in fatti esaminiamo di nuovo quelli anzi esposti. I nomi noi diciam che significano l'essenza delle cose, qual se tutto trovassesi in moto, corso e flusso continui. Non così parti che indichino?

CRATILO

Sì, parmi; e che significhin elli retto e a puntino cotesto.

SOCRATE

Facciamoci dunque prima e di ripiglio nel nome ἐπιστήμη (episteme), *scienza*, e vediamo com'e' ambiguo sia. E' par che significhi, che la scienza *soffermi*, ἵστησι (istesi), l'anima di noi sulle cose, anzichè lo andar di lei con elle, e che più giusto sia pronunziar il principio di tal vocabolo, com'or pronunziamo, piuttosto che espunger l' ε, *e*, e pronunziar πιστήμη, *pisteme;* par anzi, che in vece dello espungimento dello ε, *e*, si debba fare l'inserto d'un altro ι, *i*[1]. Il nome βέβαιον poi (bebaion), *fermo*, pare ch'indichi una certa *base*, βάσιν (basin), e che imiti più lo star, che lo andare. Il nome ἱστορία (historia), *perizia*, *cognizione*, significa da sè, ch'ella *sofferma il corso*, ἵστησι ῥοῦν (istesi roun). Πιστόν pure (piston), *credibile*, significa *soffermare del tutto*, παντάπασι ἱστᾶν (pantapasi istan). Μνήμη inoltre (mneme), *memoria*,

437

(1) Cioè pronunziare ἐπιϊστήμη. Ved. la nota al fine.

indica certo ad ognuno una *dimora*, μονή (mone), nell'anima, e non il corso. E se vuoi ancora, ἡ ἁμαρτία (amartia), *l'errore*, ed ἡ συμφορά (symphora), *la sventura*(1), a chi segua l'etimologia del lor nome, apparirà ch'e' sono il medesimo di *cognizione*, σύνεσις (synesis), e di *scienza*, ἐπιστήμη (episteme), e di tutti gli altri nomi, che intorno di cose buone s'arruotano. I nomi ἀμαθία (amathia), *ignoranza*, ed ἀκολασία (acolasia), *sfrenatezza*, sembrano pur simili a cotesti; poichè ἡ ἀμαθία (amathia), *l'ignoranza*, pare, ch'indichi l'andare di uno, *che viaggi insieme con Dio*, ἅμα θεῷ ἰόντος (ama theo iontos); ἡ ακολασία (acolasia) poi, *la sfrenatezza*, sembra indicar proprio *tener dietro*, *accompagnare* le cose, ἀκολουθία (acolouthia). Ed in tal modo, i nomi, che noi crediam essere per le cose peggiori, appariranno esser simili a quelli che sono per le migliori; ed io credo, che molt'altri ancora ne potrebbe trovare chi se ne desse la briga, pe' quali ei pur potrebbe dall'altro canto pensare, che il ponitor de' nomi volesse significare, non che le cose vanno in corso e moto continui, ma sì che stannosi ferme.

(1) Se si fa derivare ἁμαρτία da ὁμοῦ od ἅμα ῥεῖν, ei sarà ὁμοῤῥοία, e viene ad esser sinonimo di σύνεσις, *cognizione*, e di ἐπιστήμη, *scienza*. Lo stesso significato viene pure ad avere συμφορά, *calamità*, se si fa derivare questo nome da συμφέρεσθαι, *recarsi insieme*.

CRATILO

Però, tu vedi, o Socrate, che la maggior parte de' nomi egli stampò a quell'altro significato.

SOCRATE

E che per questo, Cratilo? Conteremo noi i nomi, come le pallottole de' suffragi, e starà in cotesto mai lor ragion vera e propria? e quai dell'uno o dell'altro significato fieno in novero li più, cotesti saranno i veri?

CRATILO

O non s'aggiusterebbe.

SOCRATE

No, caro, affè mia. Qua intanto lasciam cotesto, e esaminiamo, se con noi, o no, convieni in quel ch'è presso. Or via, coloro, i quai volta per volta pongono i nomi nelle città e greche e barbare, non eravam noi poco sopra d'accordo legislatori essere e legislativa l'arte che questo può?

CRATILO

Di sicuro.

SOCRATE

Dimmi dunque, i primi legislatori, che posero i primi nomi alle cose, li han posti forse conoscendole, o senza conoscerle?

CRATILO

Credo, o Socrate, le conoscessero.

SOCRATE

Di certo, Cratil mio caro, non le avrebbon 438 no nominate, se non le avessono conosciute.

CRATILO

No, parmi.

SOCRATE

Torniam, d'onde si venne. Pur or nel discorso, se ten rammenta; tu affermavi necessario essere, che qual pone i nomi, li ponga conoscendo le cose, a cui li pone. Ti par egli, o no, così ancor'ora?

CRATILO

Sì, ancor'ora.

SOCRATE

Ed eziandío il ponitor de' primi affermi tu, che conoscendo le cose li avesse posti?

CRATILO

Sì, conoscendole.

SOCRATE

Ma da quai nomi orsù via avrà egli appreso o trovato le cose, se non c'erano ancor que' primi? d'altronde diciam noi impossibil essere apprender o trovare le cose in altra maniera, che dopo avere appreso o trovato da noi li nomi, quai proprio sono.

CRATILO

Cosa in verità non lieve mi par che tu dica, Socrate.

SOCRATE

In che modo dunque direm noi, che costoro conoscendo le cose lor ponessero i nomi, o legislatori ne fossino, primacchè istituito o lor noto alcun nome, se possibil non è apparar le cose, che sol pe' nomi?

CRATILO

I' credo, o Socrate, che, rispett'a cotesto, verissima sia quella opinione: la potenza, che ha messo i primi nomi alle cose, esser potenza superiore alla umana, per modo che ben necessita, che sien e' posti a capello.

SOCRATE

E dunque il ponitor de' nomi, cre' tu, che, essendo o demone o Dio, avrebbeli posti discordevoli da sua stimativa? o ti sembra che noi proprio nulla di solido pur or dicessimo?

CRATILO

I' temo che gli uni o gli altri di cotesti non sien veramente nomi.

SOCRATE

Quai, Cratil mio? quei che portan tutto allo stare, o que' che tutto allo ire? avvegnachè, da quel che pur ora s'è detto, non si giudicheranno dal numero.

CRATILO

Certo, non saría giusto, Socrate.

SOCRATE

Trovandosi or dunque i nomi in discordia, affermanti gli uni da un lato esser simili al vero, gli altri dal proprio affermanti il medesimo, con che altro distinguercmoli noi e a quale stromento s'avrà a ricorrere? certo no ad altri nomi diversi da questi, chè non ce n'ha, ma è ben chiaro doversi altro cercar fuor de' nomi, che, senza loro, ci manifesti, quai di loro sono li veri, col mostrarci, com'è evidente, le cose nel loro essere.

CRATILO

Cotesto parmi.

SOCRATE

Se ciò è, possibil è dunque, mio Cratilo, a quanto vedesi, d'apparar le cose senza de' nomi.

CRATILO

Possibile.

SOCRATE

Ma per che altro mai speri tu ancora di poter apparar le cose? Per altro forse, che per ciò ch'è 'l consentaneo e 'l più giusto, per esse stesse, una per l'altra a vicenda, se a sorte cognate sono; e per sè, ciascheduna? chè ciò, che da loro è diverso e strano, indicherà pur anco ciò che diversa e strania da loro, ma non già loro.

CRATILO

Mi sembri dir vero.

SOCRATE

439 Pian piano, per Giove. Non abbiam noi più volte ammesso, che i nomi ben posti son simili a quelle cose di cui son nomi, e che immagini ei son delle cose?

CRATILO

Sì, ammettemmo.

SOCRATE

Se dunque possibil è d'apparar le cose per via de' nomi, e possibil è ancora appararle per via di lor stesse, quale orsù sarà 'l modo più bello e certo di apprenderle? sarà forse apparar dall'immagin l'immagine, se fu acconciamente

effigiata, e quindi la verità, di che appunto ell'è immagine; oppure cotesta verità dalla verità stessa, e quindi l'immagin sua se convenevolmente sia fatta?

CRATILO

Dalla verità, parmi necessario.

SOCRATE

Or conoscere il modo, con che deasi apparar e trovare le cose, forse è da più, che le mie e tue forze non portino; nondimeno ei basta lo esserci accordati in cotesto, che non da' nomi, ma sì e molto più da lor stesse si dean apparare e cercar le cose; no, ti dico, da' nomi.

CRATILO

Ciò sembra, o Socrate.

SOCRATE

Esaminiam pertanto quest'altra cosa ancora, affinchè cotesto gran numero di nomi che mirano al medesimo non c'inganni; e di vero coloro che posero tali nomi, li posero credendo che tutte le cose fossino sempre in moto e flusso continui (chè a me pare, che cotesto avessino in mente), quando forse la cosa non è così, ma costoro, quasi in un vortice assorti, essi stessi vi si rimescolano, e noi anco traendo tentan farvici cascar entro. Nota or dunque, mirabil Cratilo, quel ch'i' vommi di frequente sognando. Direm noi che il bello e il buono, eglino proprio, e ciascun altro degli esseri di tal stampa, sian veramente qual cosa, o non sieno?

CRATILO

Sì, i' per me credo, che il bello sia veramente qualcosa, o Socrate.

SOCRATE

Consideriamo dunque lui proprio, non già se bello sia un viso o altrettale; chè tutte coteste cose a me paion passare, ma il bello, proprio il bello in se stesso, direm noi tal esser sempre qual è?

CRATILO

Necessita.

SOCRATE

Ma s'egli sempre passasse, sarebbe mo' possibile dir di lui a diritto, in prima ch'egli è, e poi che tal è? oppur saría d'uopo ch'al tempo stesso che noi parliamo altro subito ei si facesse e via lento lento passasse e più nello stato medesimo si rimanesse?

CRATILO

D'uopo è.

SOCRATE

Or come puot'essere qualcosa ciò che nello stato medesimo non è mai? giacchè s'ei qualche tempo dimora in uno egual stato, chiaro è ch'in tal tempo e' punto non muta. E se in egual stato e' sempre dimora e sempre è il medesimo, come mai potrà egli mutare o muoversi, ei che punto non lascia della sua forma?

CRATILO

No, nol potría per niun modo.

SOCRATE

E certo ei non potrebbe nemmen essere 440 conosciuto da persona viva; perocchè nello stess'atimo, ch'uno a lui accostassesi per conoscerlo, altro egli diventerebbe e diverso, onde impossibil conoscere, che e com'e' sia; avvegnachè niuna cognitiva giunga di certo a conoscere quello, ch'ella conosce non permaner in stato veruno.

CRATILO

È qual la dici.

SOCRATE

Che anzi e' converrebbesi inoltre affermare, che non si desse pur cognizione, o Cratilo, se tutte le cose mutassero e nulla stesse di fermo; poichè cotesto medesimo, la cognizione, se non si muta mai dallo esser cognizione, la cognizion rimarrà sempre, e cognizion si darà; ma se per l'opposito anche la stessa spezie della cognizione muta, ella nello stesso tempo si muta pur in altra da quella di cognizione, e non si darà allor cognizione; e se poi sempre muta, cognizion non si darà mai; e secondo cotesto ragionamento non ci sarà più nè chi conosca nè che si conosca. Ma se poi sempre è il conoscente, sempre il conoscibile, sempre il bello, sempre il buono, e sempre ciascuno degli esseri di tal foggia, tutto questo non mi par simile a quello ch'or noi diciamo, il flusso e'l moto. Or poi se ciò finalmente stia in cotesto modo o in quel, che dicon

i seguaci d'Eraclito ed altri molti, badiamo che non è facile a scernersi, nè da uom proprio saggio commettere se stesso e l'anima ai nomi in cura e coltura, fidando in loro e in chi gli ha posti, e, come qualcosa sapesse, contendere e sentenziar così male di sè e delle cose, che nulla di sano e fermo è in alcuna, ma tutte si sfanno come olle di creta, e, proprio al modo d'uomini che stillan via per catarro, così credere stieno anco le cose, cioè che tutte in flusso e in istillamento via passino. Forse la cosa sta così, o Cratilo, e fors'anco no; uopo è dunque esaminarla valentemente e bene, e non ammettere di leggieri checchesia (giacchè tu sei ancor giovane e sul vigor di tue forze), ed esaminatala, se troverai il vero, fammene anche partecipe.

CRATILO

Questo farò; nondimeno sii certo, Socrate, che non pur ora son sì novizzo allo investigare; però mentre il faccio e mi brigo, mi par che la cosa molto meglio stia al modo che dice Eraclito.

SOCRATE

Dunque un'altra volta, amico, a insegnarmela, quando verrai; or poi, come t'eri già apparecchiato, va pure in villa, ti terrà compagnia anche qui Ermogene.

CRATILO

Farem ciò, Socrate; ma di tutte tue forze anco tu poniti a ripensar ancora a cotesto.

ANNOTAZIONI

ANNOTAZIONI AL GORGIA

Gorgia Leontino fu da' suoi cittadini mandato in Atene, per implorar loro da quella città soccorso contra i Siracusani, l'anno secondo della 88 olimpiade, secondo Diodoro Siculo, lib. xii, 52, cioè l'anno 427 avanti l'era volgare, e due anni dopo la morte di Pericle (vedi lo Schneider *ad Xenoph. Symp.*, ii, § 26). Venuto dunque in Atene co' suoi nuovi modi di favellare, oscurò tutti gli altri sofisti che l'avevano preceduto; nondimeno a' suoi tempi il nome di Sofista sonava già male presso i Greci, e per ciò non più, come Protagora, ei si fregiava di tal nome, ma sì di quel d'oratore; neanco, come Protagora, professava d'insegnar la virtù agli uomini (ancorchè di questa essersi pur egli occupato, abbiamo una sufficiente prova nel Menone, anzi Aristotele, *Polit.*, i, 13, preferisce il suo modo di annoverare le virtù alla definizione generale che ne dà Socrate), ma si porgeva pronto ad insegnare a' suoi discepoli la facoltà di persuadere, onde diventassero in grado di comandar nelle loro città agli altri e dirigere le moltitudini a ciò che volessero. Si vantava di saper far valere le

cose verisimili a preferenza delle vere; far parer le cose antiche, nuove; e le nuove, antiche (ved. il Fedro, pag. 267. A.). Dai discorsi giudiziali si astenne del tutto, nè mai ne recitò egli alcuno, neanco ne fece per altri; giacchè il primo che compose discorsi forensi fu Antifonte Rannusio, maestro di Tucidide; ma si diede sempre al genere dimostrativo ed ornativo, in cui può più facilmente aver luogo il dir figurato, del quale egli tanto si occupava e che faceva le sue delizie. Conoscitore pur anco era delle cose fisiche, come quegli ch'era stato discepolo di Empedocle; e in fatti Socrate nel Menone (pag. 76) ci attesta aver egli spiegato l'origine de' colori, nel modo appunto che la spiegava Empedocle. Nè digiuno pur era della cognizione de' poeti, e Plutarco (*de audiend. poet.*, VI, pag. 53), reca di lui un celebre detto sulla tragedia. Si vantava inoltre (come si vede in questo dialogo), che niuno più di lui era in grado di tenere intorno alle stesse cose discorsi lunghi, e per l'opposito che niuno più di lui sapeva dire la stessa cosa in più brevi termini; e fu il primo che si offerisse pronto a rispondere intorno a qualunque cosa, di cui fosse domandato. Ma per troppo amore di ostentare il suo ingegno, allontanandosi egli dalla consuetudine del parlare comune, e studiando di esprimersi in modo del tutto nuovo, venne spesso a cadere nello stentato e nel freddo; e per ciò talora è poetico nella composizione delle parole, e fa uso di epiteti più del conveniente e non opportuni, come anche di vocaboli forestieri e del suo paese, quali appunto sono χειρούργημα e κύρωσις, che Platone, alla pag. 450. B., di questo dialogo, gli pone in bocca.

Le figure inventate da Gorgia ce le annovera Cicerone, nell'Oratore 52, dove così dice: *paria paribus adiuncta* (πάρισα), *et similiter definita* (παρόμια), *itemque*

contrariis relata contraria (ἀντίθετα)... *Gorgias primus invenit.* Vale a dire sono: 1.° l'ἀντίθεσις, *antitesi* o *contrapponimento*, la quale consiste o nelle cose, o nelle parole, o nelle une e nell'altre. 2.° La παρίσωσις, *ugnaglimento*, la quale è quando i membri sono eguali, come dice Aristotele (Ret. III, 9). 3.° La παρομοίωσις, cioè *consonanza simile*, la quale (secondo il medesimo Aristotele nel citato luogo) è quando l'un membro e l'altro si somigliano negli *estremi*. Avvertasi però quel ch'ivi soggiugne Aristotele, che per gli *estremi* del periodo, si debb'intendere, che tal figura di consonanza può aver luogo o nel principio o nella fine. Nel principio si pongono sempre parole simili, cioè o la stessa parola per intiero o con alcuni cangiamenti. Nella fine, o simili sillabe di diverse parole, o diverse cadenze d'una parola medesima, o essa parola stessa un'altra volta replicata. Da questo si vede, che cotesta figura abbraccia di più che i *similiter definita* di Cicerone nel citato cap. 52 dell'Oratore, o i periodi che *casus habent in exitu similes*, come precedentemente diceva ivi al cap. 49; giacchè in essa vengono compresi non solo i così posteriormente detti ὁμοιοτέλευτα, *membri* o *periodi di simil cadenza*, ma ancora gli ὁμοιοκάταρκτα, cioè *quelli che cominciano con parole simili.* Del paro anco si avverta, che nel vocabolo πάρισα vengono pur compresi i così posteriormente detti ἰσόκωλα, come ci testifica Aristotele nel citato luogo, ove appunto egli spiega i πάρισα per ἰσόκωλα.

A Gorgia si attribuisce ancora l'invenzione delle *apostasi e prosbole*, ἀποστάσεων καὶ προσβολῶν (ved. *Philostrat.*, pag. 492). L'apostasi alcuni dicono consistere nello staccare i pensieri e le frasi senza lasciare fra loro alcuna congiunzione. Ma intanto nell'esempio che ne adduce Ermogene (*de form. orat.*, I, cap. 9, pag. 309), preso da Demostene nell'orazione *pro corona* (pag. 291,

10. Reisk.), niuno ci mostra quai parole di tal passo veramente formino cotesta figura. Delle *prosbole*, προσβολῶν, poi niuno parla. Io però son d'avviso che con queste due parole *apostasi* e *prosbole* non si voglia indicare ch'una sola figura; sì perchè queste due parole si trovano tutte due accoppiate insieme nell'addotto passo di Filostrato, sì ancora perchè ciò mi paiono indicare le parole, che lo stesso Filostrato (pag. 503) arreca intorno a Critia: καὶ τὸ ἀσυνδέτως δὲ χωρίῳ προσβαλεῖν Κριτίου ὥρα, le quali così io traduco: *avanzarsi aggressivamente senza congiunzione a un luogo comune è lo studio e la cura di Critia.* Da tutto questo mi pare, come dico, che co' due vocaboli *apostasi* e *prosbole*, si voglia indicare una figura sola, la quale credo consistere nel *dividere* una ragione o proposizione complessiva e di grande portata nelle sue parti speciali, e *lanciare* esse aggressivamente e serratamente contra l'avversario, come farebbesi di un grosso esercito, che spartito in varii distaccamenti, si fanno poi questi successivamente avanzare e dar la carica al nemico. Questa mia sentenza par essere concorde con quello che si diceva di queste *apostasi* e *prosbole*, cioè che molto giovavano a render *splendida l'orazione*, πρὸς λαμπρότητα, oppur renderla così soave e maestosa che superi se medesima, ὑφ' ὧν ὁ λόγος ἡδίων ἑαυτοῦ καὶ σοβαρώτερος, come dice, nel citato luogo, Filostrato.

Questa figura era conforme al genio battagliero de' sofisti, e doveva, certo, piacer molto loro, send'essa di grand'aiuto e vantaggio per provare i loro paradossi, mentre che la verità, che è per sè chiara e potente, non ha bisogno di tanti artifizi ed apparati. Del resto che tutta la scuola sicula e gorgiana avesse questa proprietà di accumulare molte cose in un sol periodo, possiamo averne una prova in questo dialogo alla pag. 104 (Stef. 473. B. C.) nella parlata che Platone, imitando il dire

di Polo, fa fare da cotesto giovane a Socrate; come anche alla pag. 97 e seguente (Stef. 471), dove in una lunga tirata d'un periodo solo, fa narrare da Polo, tutta la storia, come Archelao, ucciso il suo zio e il suo cugino, a cui di diritto apparteneva il regno della Macedonia, fosse egli giunto ad occuparlo, e farsi tiranno. Però un esempio ancora voglio addurre per far maggiormente conoscere il carattere di questa scuola sicula, esso è di Alcidamante Elaïta, discepolo di Gorgia, il qual esempio ci vien pur recato da Aristotele nella sua Retorica, lib. II, cap. 23, tanto più che in esso io direi anche ravvisarsi la figura dell'*apostasi* e *prosbole*. *Πάντες τοὺς σοφοὺς τιμῶσι· Πάριοι γοῦν Ἀρχίλοχον, καίπερ βλάσφημον ὄντα, τετιμήκασι· καὶ Χῖοι Ὅμηρον, οὐχ ὄντα πολίτην· καὶ Μιτυληναῖοι Σαπφώ, καίπερ οὖσαν γυναῖκα· καὶ Λακεδαιμόνιοι Χίλωνα τῶν γερόντων ἐποίησαν, ἥκιστα φιλολόγοι ὄντες· καὶ Ἰταλιῶται Πυθαγόραν, καὶ Λαμψακηνοὶ Ἀναξαγόραν, ξένον ὄντα, ἔθαψαν, καὶ τιμῶσι ἔτι καὶ νῦν κ. τ. λ.* *Tutti onorano i sapienti. I Pari onorano Archiloco, ancorchè fosse maldicente; i Chii Omero, con tutto che non fosse lor cittadino; i Mitilinesi Saffo, per benchè fosse femmina; i Lacedemoni fecero Chilone del loro senato, quantunque si dilettassero molto poco degli studi; gl'Italiani Pitagora; i Lampsaceni Anassagora per forestiero che fosse onorarono di sepoltura, ed anco oggi l'hanno in venerazione ecc.*

Gorgia non solo soggiornò in Atene, ma anche nella Beozia e molto nella Tessaglia. E in fatti della Beozia fu il suo discepolo Prosseno, che partì con Ciro il minore nella spedizione contra Artaserse, come sappiamo da Senofonte (*de expeditione Cyri*, II, 6, § 16); della Tessaglia poi il suo uditore Menone, come si scorge da Platone nel Menone, pag. 70 e 73; dove pure (ved. lo stesso dialogo in principio) crudì in Larissa Aristippo della ricchissima e potentissima

famiglia degli Alcuadi; e nella Tessaglia ancora che il frequentasse Isocrate, il testifica Cicerone, nell'*Oratore*, cap. 52. Discepoli ed imitatori di Gorgia furono: Polo, giovane ricco di Agrigento, interlocutore di questo dialogo (ved. Filostrato, pag. 496, 497): Antistene ed Eschine socratico (ved. Diogene Laerzio, *Vita di Antistene*, vi, 1, pag. 517, e *Vita di Eschine*, ii, 63, pag. 117): Critia, quantunque pel suo ingegno abbia questi saputo evitare i vizi di Gorgia, e non cada troppo negli eccessi delle figure: Agatone, poeta tragico, il cui modo di dire imitò Aristofane nella sua commedia delle *Tesmoforeggianti*, nel personaggio che gli fa ivi rappresentare, e Platone nel discorso che gli fa tenere in lode dell'Amore nel suo Convitto: Alcidamante Elaïta, a cui s'attribuiscono due declamazioni (se pur son sue), che ci rimangono, l'una di Ulisse contro di Palamede, e l'altra contra i sofisti; e con costui termina la scuola sicula. Strano però è il vedere che γοργιάζειν, cioè di essere imitatore dello stile gorgiano, venne pur tacciato lo stesso Platone da Dionigi di Alicarnasso (*de admirab. vi demosth.*, cap. 5, pag. 966, 967, e cap. 25, pag. 1083, e nell'*epistol. ad Pompeium*, cap. 2, pag. 760, dove, oltre a Demetrio Falereo, afferma pur altri molti tal giudizio aver portato intorno a Platone); poichè bisogna avvertire, che se Platone ciò fece, massimamente nel Fedro, egli il fece per ischerzo e per irrisione de' retori sofisti, onde far riprovar tal modo di dire che era così invaso in Atene, che, come ci attesta Aristotele nella sua Retorica, lib. iii, cap. 1, coloro, che parlavano in stile e figure gorgiane, dai meno intelligenti erano tenuti per i più leggiadri dicitori. Delle stesse figure gorgiane del pari essersi pur dilettato il più grande e sublime degli storici ateniesi, Tucidide, lo afferma lo stesso Dionigi, il quale attribuendo a Gorgia (*de admirab. vi demosth.*,

cap. 4, pag. 965) la grandiloquenza, la maestà, la leggiadría del dire, il paragona a Tucidide, e spesso congiugne insieme questi due scrittori, come p. e. *ivi*, cap. 6, pag. 968, e nella *epistol. ad Pompeium*, cap. 2, pag. 762, e nella *epistol. ad Ammaeum*, cap. 2, pag. 792, e nel *iudic. de Thucydide*, cap. 24, pag. 869. Questo medesimo di Tucidide dice pur Marcellino nella vita di tale storico, ma però lo scusa, per ciò che le antitesi e le altre figure gorgiane erano allora molto in voga presso de' Greci.

Ma colui, che superò tutti i discepoli di Gorgia e che confessa egli stesso (nel Panat.) essere stato suo imitatore, fu Isocrate; costui fu il primo, che fece conoscere il numero veramente oratorio. E questo ci testifica pur Cicerone nell'Oratore 13, dove così scrive: « Quum concisus (Isocrati) Thrasymachus minutis nu- » meris videretur et Gorgias, qui tamen primi tradun- » tur arte quadam verba vinxisse, Theodorus autem » praefractior nec satis (ut ita dicam) rotundus: primus » instituit dilatare verbis et mollioribus numeris ex- » plere sententias. In quo quum doceret eos, qui par- » tim in dicendo, partim in scribendo principes ex- » stiterunt, domus eius officina habita eloquentiae est. » E fra quelli che da questa officina d'Isocrate uscirono egli annovera poi i più celebri nel lib. II *de Oratore*, cap. 22 e 23, dove dopo aver accennato al carattere della prima epoca dell'eloquenza attica, col dire che, « Pe- » ricles atque Alcibiades, et eadem actate Thucydides, » subtiles, acuti, breves, sententiis magis quam verbis » abundantes (erant); » venendo alla seconda così segue: « Consecuti sunt hos Critias, Theramenes, Ly- » sias. Multa Lysiae scripta sunt; nonnulla Critiae; » de Theramene audimus. Omnes etiam tum retine- » bant illum Pericli succum; sed erant paullo ube- » riore filo. Ecce tibi exortus est Isocrates, cuius e

» ludo, tamquam ex equo troiano, meri principes
» exierunt: sed eorum partim in pompa, partim in
» acie illustres esse voluerunt. Itaque et illi, Theo-
» pompi, Ephori, Philisti, Naueratae, multique alii
» naturis differunt; voluntate autem similes sunt et
» inter sese et magistri (*cioè d'Isocrate*): et ii, qui se
» ad caussas contulerunt, ut Demosthenes, Hyperides,
» Lycurgus, Aeschines, Dinarchus, aliique complures,
» etsi inter se pares non fuerunt, tamen sunt omnes
» in eodem veritatis imitandae genere versati: quo-
» rum quamdiu mansit imitatio, tamdiu genus illud
» dicendi studiumque vixit. »

Con tutto ciò dando pure la gloria ad Isocrate d'aver perfezionato il numero del periodo oratorio, a lui però non spetta quella d'esserne stato l'inventore; giacchè di lui questo, come dice lo stesso Cicerone, nell'Oratore, 52, « vere quadam ex parte, non totum » dicitur. Nam neminem in eo genere scientius ver- » satum Isocrate, confitendum est: sed princeps in- » veniendi fuit Thrasymachus; cuius omnia nimis » etiam exstant scripta numerose. » Non pertanto noi siam ben lungi dal convenir con Cicerone d'attribuir tal lode a Trasimaco, anzi l'attribuiamo a Gorgia; sì perchè l'epoca di Trasimaco è difficile a stabilire; sì perchè Aristotele, nel lib. III della Retorica cap. 1, fa menzione del solo Gorgia quando asserisce che gli oratori (avendo osservato, piacere i poeti alla gente, quantunque dicessero sciempiaggini, e grazia e gloria venir loro non tanto dalle cose che dicevano, quanto dal modo di dirle) per tal cagione anch'eglino si diedero al dire poetico e numeroso; sì finalmente perchè, per essere stato Gorgia inventore delle figure ch'anzi abbiam detto, dal suo modo di scrivere di necessità dovette risultare un numero nel periodo, ancorchè ei non vi pensasse. Ed è pur costretto di ammettere e ri-

conoscere tal merito in Gorgia Cicerone nel citato luogo dell'Oratore, cap. 52, dicendo: « Paria paribus » adiuncta et similiter definita, itemque contrariis » relata contraria, *quae sua sponte, etiamsi id non agas,* » *cadunt plerumque numerose*, Gorgias primus invenit. » Come anche ivi nel cap. 49 precedente, dove così scrive: « Quum contrariis opponuntur contraria, *nu-* » *merum oratorium necessitate ipsa efficiunt, etiam sine in-* » *dustria.* Hoc genere antiqui iam ante Isocratem de- » lectabantur, et maxime Gorgias; cuius in oratione » plerumque efficit numerum concinnitas. » Tutto cotesto mi par che basti a persuaderci, che il vero inventore del numero nel discorso sia stato Gorgia. Che poi s'incontri in Empedocle, suo maestro, qualche esempio di paronomasia, cioè di qualche parola o vocabolo simile, ciò non fa, che per inventore del numero si debba pur tener cotesto poeta.

Gorgia (come fede ne fa Aristotele nel libro *de Gorgia*, nel quale confuta l'opinione di questo sofista) fu pur autore di un libro intitolato περὶ φύσεως, *della natura*, nel quale non già tratta la fisica in considerar i fenomeni della natura, come facevano gli Anassagorici ed altri, ma al modo piuttosto di Empedocle e di Parmenide; e tutto quel suo libro s'aggira in dimostrare, che *non v'ha nulla*. A lui pure si attribuiscono due diclamazioni, che ci rimangono; l'una è l'elogio di Elena, l'altra la difesa di Palamede; se poi siano autentiche o no, lasciamo ai critici, che il decidano. Dal lib. III, cap. 17, della Retorica di Aristotele, si scorge, che fece pure un encomio di Achille ed un altro della fortezza. Un'orazione altresì di lui fatta a tutti i Greci nella celebre adunanza olimpica per unirli e muoverli a far la guerra contro de' Persi vediamo pure nello stesso libro di Aristotele, cap. 14, come anche un'altra fatta agli Eliensi, la quale però

era senza esordio. Quantunque non ateniese, e perciò non potesse Gorgia esser eletto dal senato o dal popolo per celebrare le lodi degl'Ateniesi ch'eran morti per la salute della patria; nondimeno ne compose pur una, che avrà per mostra d'ingegno, pronunziato in qualque adunanza privata o nel teatro, di cui possediamo ancora un brano, conservato dallo Scoliaste di Ermogene (al cap. 9 del lib. II, περὶ ἰδεῶν). Finalmente in Delfo tenne a' Greci una orazione, detta pitica, la quale, sebben non sappiamo in che cosa versasse, tanto però gli valse, che, come dice Cicerone, *de Oratore*, III, cap. 32, a lui solo da tutta la Grecia in Delfo *non inaurata statua, sed aurea statueretur*. Lo stesso pure dice Valerio Massimo, lib. VIII, cap. 14: » Universa Graecia in templo Delphici Apollinis sta- » tuam *solido ex auro* (Gorgiae) posuit, cum ceterorum » ad id tempus auratas collocasset. » Secondo questi due scrittori pare, che tale statua fosse massicia d'oro, mentre Pausania (lib. x, cap. 18, in fine) dice ch'era solamente *dorata*, ἐπίχρυσος. Il Boeckh vuole che fosse σφυρήλατος, *malleo ducta*, lavorata a martello, ed allora tanto il nome *aurata* che *aurea* le converrebbe. Che più? Pausania ivi dice che fu Gorgia che pose a Delfo la statua di se medesimo, non già che gli venisse eretta dai Greci: ἐπίχρυσος δὲ εἰκὼν, ἀνάθημα Γοργίου τοῦ Λεοντίνου· αὐτὸς Γοργίας ἐστὶν εἰκὼν, *una statua pur ivi havvi dorata, dono di Gorgia Leontino; essa è la stessa effigie di Gorgia*. Questo medesimo ci afferma pure Plinio (*Hist. nat.* lib. XXXIII, 24): « Hominum primus » et auream statuam et solidam Gorgias Leontinus » Delphis in templo sibi posuit, LXX circiter Olym- » piada (1). Tantus erat dicendae oratoriae artis quae-

(1) Avvertasi qui l'errore di tutte le edizioni di Plinio, che mi avvenne di scorgere, nel darci tutte qui l'Olimpiade settantesima, errore certo, che non può esser commesso da Plinio, giacchè sarebbe fare Gorgia quasi più

» stus. » Ermippo presso di Ateneo (lib. XI, pag. 505) narra, che ritornato Gorgia in Atene, dopo aver fatto dono a Delfo della sua statua d'oro, Platone incontratolo il salutasse dicendo: *ecco il bello ed aureo Gorgia, che se ne torna*, e che a tal saluto Gorgia pur dal suo canto gli abbia risposto: *ecco il bello e nuovo Archiloco, che ha dato fuori Atene.* Ivi pure lo stesso Ateneo scrive, che altri dicevano, che una volta Gorgia, leggendo il dialogo Platoniano intitolato dal suo nome, abbia detto a' suoi amici: *come garbatamente Platone sa mordere!* ὡς καλῶς οἶδε ἰαμβίζειν; altri che abbia detto ai circostanti, *ch'ei niuna mai di quelle cose aveva detto o udito da Socrate, quali Platone gli fa dire e udire in quel dialogo.*

La guerra però mossa da Platone a tutti i sofisti e spezialmente a Gorgia, come il più celebre di tutti, non si debb'ascrivere alla malignità sua, od alla invidia ch'egli avesse a Gorgia, chè sarebbe fare un'ingiuria al suo grande ingegno, se tal giudizio di lui portassimo; ma vedendo egli l'abuso, che i sofisti facevano dell'oratoria e della dialettica col corrompere gli animi e i costumi degli Ateniesi, sotto il nome di Protagora, Ippia e Gorgia, validamente tutti ei s'accinse a confutarli, metterli in canzone e smascherare il loro vano sapere. Che se talora con acrimonia e con certo sdegno ei sembra ciò fare, è degno però di scusa; stante che, persuaso della immensa distanza che pas-

vecchio di un secolo. E in vero l'anno primo della settantesima Olimpiade è quello della distruzione di Sardi fatta dai Greci, cioè l'anno 500 prima dell'era volgare, e decimo innanzi della battaglia di Maratona. Or da cento testimoni, per così dire, noi sappiamo che Gorgia si recò in Atene al tempo della guerra del Peloponneso. Però ci basti qui rimembrarci del solo Senofonte: questi (*de expedit. Cyri*, II, 6, § 16) ci testifica che Gorgia fu maestro del giovane Prosseno, che partì per l'Asia nella espedizione di Ciro il Minore, l'anno secondo della novantesimaquinta Olimpiade, 599 innanzi dell'era volgare. Da questo dunque chiaro rimane, che Gorgia non solo fu contemporaneo di Socrate, ma anche di Platone, e per ciò che questo dialogo Platone il compose mentre Gorgia era ancora vivente.

sava tra lui e i sofisti, non poteva certo di buon animo vedere costoro godere una gran fama presso de' suoi concittadini ed essere da loro venerati e farsi grande danaro, ed all'opposito lui che, come il suo maestro Socrate, infondeva ai giovani la vera istituzione morale e scientifica, non altrimenti che quel venerabil vecchio, dall'impudenza ed arroganza de' sofisti essere indegnamente oscurato e disprezzato.

Gorgia non ostante che, offrendosi pronto sempre a sostener qualunque questione pro e contra, dovesse finire col dubitar d'ogni cosa, e per conseguenza anche della stessa virtù e dello stesso vizio, come appunto pare indicarlo il suo libro *περὶ φύσεως*, *della natura*, il quale, com'abbiam detto, versa tutto in provare, che *non v'ha nulla;* tuttavia fu molto sobrio e temperante, e venne, dicono, in un'età avanzata, sino a cento ed ott'anni. Narra Luciano (Macrob. cap. 23), che, interrogato perchè godesse una vecchiezza così vegeta e conservasse ancora senz'alcuna alterazione l'uso de' sensi, abbia risposto: *perchè non era mai intervenuto ai banchetti degli altri.* Clearco, presso Ateneo (lib. XII, pag. 548), dice aver risposto: *perchè non mai aveva fatto cosa per voluttà, ἡδονῆς ἕνεκεν.* Anche presso Ateneo (ivi nel luogo citato) Demetrio Bisantino narra, che, domandato del perchè fosse giunto oltre ai cent'anni, abbia soggiunto: *perchè non mai aveva fatto nulla per volontà altrui, ἑτέρου ἕνεκεν.* Sul finir di sua vita, sentendosi a mancare le forze e venendo preso dal sonno, interrogato da un amico, che cosa facesse, racconta Eliano (Storie varie, lib. II, cap. 35), aver risposto: *che già il sonno cominciava a consegnarlo alla sua sorella*; vale a dire alla morte.

Pag. 31. lin. 2. « Ora dacchè egli è perito di un'arte,

di quale arte mai è egli perito? e come mai chiamandolo il chiameremmo rettamente? » νῦν ἐπειδὴ τίνος τέχνης ἐπιστήμων ἐστί, τίνα ἂν καλοῦντες αὐτὸν ὀρθῶς καλοῖμεν; (Stef. pag. 448. C.). Qui ho fatto nel periodo due domande, mentre l'originale è di una sola. Non ignoro che si potrebbe nella versione pur così fare, traducendo τίνος per τινὸς, ma non s'indicherebbe più quel che veramente vuol indicar Platone, e come richiede il testo τίνος. Nel far una domanda doppia, quando la prima è inchiusa nella seconda, non è necessario fare la prima; così p. e. se si domanda ad uno qual arte egli professi, non è più necessario domandargli se ne professa una; questo è logico e chiaro a tutti. Per la ragione dunque, che la seconda questione determinata τί inchinde l'indeterminata τι, i Greci poi talora omettono il τι e lasciano che colla mente innanzi al τί uno il supplisca, la quale ellissi non può sempre aver luogo in italiano, come avviene nel presente luogo, il quale non ha più senso alcuno, se innanzi di τίνος ἐπιστήμων non traduciam anche τινὸς (τέχνης) ἐπιστήμων. Lo stesso avviene nel periodo che s'incontra sotto alla pag. 33. lin. 19: « Anzi, o Gorgia, dinne tu stesso, come bisogna chiamarti; e come di un'arte sei perito, dinne anche di quale perito sii. » μᾶλλον δέ, ὦ Γοργία, αὐτὸς ἡμῖν εἰπὲ τίνα σε χρὴ καλεῖν, ὡς τίνος ἐπιστήμονα τέχνης (Stef. pag. 449. A.). Qui, di nuovo, stando al testo τίνος, che ci danno tutti i codici, non si ha senso veruno, se ἐπιστήμονα non si renderà nella versione come accoppiato con τινός e poi con τίνος. Simile pure è il luogo del Fedro (pag. 271. A.): δεύτερον δέ γε (δειχνῦναι) ὅτῳ τί ποιεῖν ἢ παθεῖν ὑπὸ τοῦ πέφυκε; *in secondo luogo far vedere a che mai naturalmente sia dato di fare qualche cosa e quale, oppur di patirla e da che*, ecc.

Pag. 50. lin. 7. « Ma perchè tu non forse ti mara-

vigli, se fra poco io di nuovo t'interrogherò di cosa che paia chiara, pure interrogando rincalzerò, perchè, com'ho detto, non per cagion di te io il faccio, ma perchè il ragionamento tiri di filo a suo fine. » *ἀλλ' ἵνα μὴ θαυμάζῃς, ἐὰν ὀλίγον ὕστερον τοιοῦτόν τι σε ἀνέρωμαι, ὃ δοκεῖ μὲν δῆλον εἶναι, ἐγὼ δ' ἐπανερωτῶ,. ὅπερ γὰρ λέγω, τοῦ ἑξῆς ἕνεκα περαίνεσθαι τὸν λόγον ἐρωτῶ, οὐ σοῦ ἕνεκα* (Stef. pag. 454. B. C.). In questo periodo per sè chiaro, per voler conservare il punto fermo dopo *ἐπανερωτῶ*, incepparono tutti gl'interpreti e traduttori. Il solo Heindorf vide che tal punteggiatura non poteva stare, e interpretò questo passo: *sed, ut ne mirere etc. ... scito, me interrogare etc.* Questa interpretazione non piacque allo Stallbaum, primieramente per la ragione, dice egli, che in tal modo non potrebbe più aver luogo il *γάρ*; quindi, perchè crede egli che le parole *ἐγὼ δ' ἐπανερωτῶ* non comincino l'apodosi del periodo, ma che si debbano riferire a quelle che precedono; e secondo tal sua opinione ei fa poi una traduzione di tutto questo periodo, la quale se può stare in tedesco, non tocca a me il deciderlo, ma certo che traslatata in italiano non corre per verun verso. L'Heindorf avendo tradotto *ἐγὼ δ' ἐπανερωτῶ, ὅπερ γὰρ λέγω, scito, me interrogare*, lo Stallbaum ha ragion di dire, che in tal modo il *γάρ* non vi potrebbe più stare. Ciò non pertanto, checchè in difesa della sua opinione voglia addurre lo Stallbaum, ognun vede che, se le parole *ἐγὼ δ' ἐπανερωτῶ* si vogliano riferire a quel che precede, sono del tutto inutili e fanno garbuglio, mentre riferendole a quel che segue, e traducendo letteralmente tutto il periodo, come noi abbiam fatto, non danno più molestia veruna, e il senso corre limpido e chiaro; e si vede inoltre, come ottimamente vi stia il *γάρ*, per indicare appunto la ragione, perchè Socrate rincalzando volesse intorno ad una cosa già chiara ancora interrogare.

Pag. 79. lin. 25. « La quale .... con lisciature, col vestire inganna in tal modo gli uomini, che ecc. » *λειότησι καὶ ἐσθήσει ἀπατῶσα, ὥστε κ. τ. λ.* (Stef. pag. 465. B.). Alcuni codici qui hanno *αἰσθῆτι*, la qual voce, come ognun vede, non è greca. Le antiche edizioni ci danno *αἰσθήσει*, *col senso*, come tradusse il Ficino, e tal lezione segue pure l'Heindorf, avvertendo però che per via del vocabolo *αἰσθήσει*, *senso*, qui s'indicano e si comprendono tutti i sensi, meno quello della vista e del tatto, i quali nelle precedenti parole *con figure, con colori, con lisciature*, *σχήμασι καὶ χρώμασι καὶ λειότησι*, vengono già indicati. Ma osserva ottimamente lo Schleiermacher, che non par probabile, che Platone per indicare tutti gli altri sensi abbia fatto uso di un vocabolo, che ha un senso generale, in un senso circoscritto e particolare; ma posto che avesse ciò fatto, avrebbe dovuto dire, *καὶ τῇ ἄλλῃ αἰσθήσει*, *e con tutti gli altri sensi;* il perchè abbracciando egli la lezione di Aristide *ἐσθῆτι*, tradusse poi *durch Bekleidung*, cioè *colla veste*. Il Cantero, seguito dal Bekker, propose *ἐσθῆσι*, *colle vestimenta;* noi però abbiam preferito *ἐσθήσει*, *col vestire*, propriamente *col modo di vestire;* lezione questa proposta dal Coray e seguita pure dallo Stallbaum, la quale è la più adattata al senso, e si vede la facilità, con cui potè venir corrotta e cangiata nelle altre. In vece poi del singolare *λειότητι*, ho preferito il plurale *λειότησι*, *colle lisciature*, come quello che si conforma più ai vocaboli precedenti, *σχήμασι καὶ χρώμασι*, *con figure e con colori*, ai quali viene accoppiato.

Pag. 80. lin. 7. « Sì veramente, come dico, sono le vere dalle false per natura distinte; ma siccome ai legislatori e ai giudici vicini si trovano i sofisti e gli oratori, così nello stesso oggetto e intorno alle stesse

cose vengono a confondersi insieme, e non sanno in che cosa adoperino se stessi nè gli altri in che adoperar loro. » ὅπερ μέντοι λέγω, διέστηκε μὲν οὕτω φύσει· ἅτε δ' ἐγγὺς ὄντων, φύρονται ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ ταὐτὰ σοφισταὶ καὶ ῥήτορες, καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅ τι χρήσωνται οὔτε αὐτοὶ ἑαυτοῖς οὔτε οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τούτοις (Stef. *ibid.* C. D.). Ad intelligenza di questo periodo, anzi tutto, giova premettere la seguente tavola.

Arti vere.		Arti false.	
Rispetto al corpo.	*Rispetto all'anima.*	*Rispetto al corpo.*	*Rispetto all'anima.*
Ginnastica.	Legislativa.	Fucatoria.	Sofistica.
Medicina.	Giudiziaria.	Culinaria.	Oratoria.

Volendosi in cotesto periodo indicare, come si vede dal contesto, non già che i sofisti e gli oratori si confondano tra loro, ma sì che talora si confondono coi legislatori e i giudici, le parole σοφισταὶ καὶ ῥήτορες, *i sofisti e gli oratori*, poste così come sono, senza che lor corrispondano altre ch'indichino i legislatori e i giudici, par che non possano stare. Per questo, riputandole spurie, il Bekker nella sua edizione le omise, ed anche lo Schleiermacher nella sua versione. Lo Stallbaum le ritenne, ma opina che l'autore passi in questo periodo a parlar delle sole arti false ed imitatrici delle vere, e per conseguenza che qui s'indichi la confusione, che si fa de' sofisti ed oratori insieme tra loro, e traduce poi questo passo: *sed quia sibi cognati sunt et affines, idcirco saepe confunduntur sophistae atque rhetores.* Ma tale sentenza non può per verun modo esser concorde con quello che Platone in tutto il suo ragionamento vuol qui dimostrare. Tutto lo scopo di Platone qui è di metter in chiaro il modo e l'ingegno, con cui l'arte piacentiera tenti di far passare per vere le arti false, com'ella cioè mascheran-

dosi delle forme e vesti delle arti vere, senza che il mondo s'accorga, con danno di tutti e delle stesse arti vere, giunga ad ingannare e prendere il posto di coteste. Volendo dunque Platone mettere in chiaro gl'ingegni, che usa l'arte piacentiera per poter ingannare, fra questi astuti di lei ingegni ei certo non s'accinge a far manifesti quelli che son noti a tutti; ma ben mostra quelli, che dalla gente s'ignorano. Per la qual cosa se da un lato la confusione delle arti, di cui parla egli in questo periodo, non può esser quella delle arti vere colle vere (giacchè tutti sanno, che la medicina e la ginnastica, la legislativa e la giudiziaria, le due prime per riguardo al corpo, e le due ultime per riguardo all'anima, vicendevolmente senza verun danno di loro e della gente, si aiutano e possono confondersi), pur anco dall'altro lato gli è chiaro, che neanco ei vuol indicare la confusione delle arti false colle false; poichè niuno ignora, che oltre al confondersi insieme la culinaria e la fucatoria nel colorir le vivande, anche la sofistica fa uso di leccati discorsi di cui fa uso l'oratoria, come questa degli arguti sofismi di quella. Come dunque dico, Platone in tutto il ragionamento che fa qui vuol indicare una cosa nuova e che non si sa, vuol indicar insomma che l'oratoria per riguardo all'anima è quello stesso, che per riguardo al corpo è la culinaria o la cucina; ciò che è veramente cosa tutta sua, e nuova a quelli a cui parlava, e per ciò ei non vuol qui indicar, come opina lo Stallbaum, che la sofistica e l'oratoria possano confondersi insieme, questo, senza ch'egli il dicesse, anche Gorgia e Polo il sapevano. E che sia così confermasi anche dal periodo che tosto l'autore soggiugne, nel quale parlasi, per riguardo al corpo, della confusione d'arti dello stesso genere, di cui sono le arti, che in questo periodo, per riguardo all'anima.

dice l'autore confondersi insieme. Or se nel periodo che tosto segue, per riguardo al corpo, non è la confusione delle arti false colle false, che indica Platone, ma sì la confusione delle false colle vere, stante che non afferma già che la fucatoria e la culinaria possano confondersi insieme, ma sì la culinaria colla medicina; neppur anco in questo periodo, per riguardo all'anima, è la confusione delle arti false colle false, ch'egli indica, cioè della sofistica colla oratoria, come pretende lo Stallbaum, ma sì la confusione delle arti false colle vere, cioè della sofistica ed oratoria colla legislativa e giudiziaria. Arroge, che Platone per oratoria qui non intendendo la giusta e la vera, ma la sofistica e falsa, tutti sanno gl'ingegni, che la sofistica e tal oratoria adoperano, essere pur anco falsi, dolosi e lusinghieri, e per ciò non si potrebbe più dire, ch'uno venisse da loro ingannato, chè non si può dir uno da altri ingannato, quando costoro gli fan quel ch'ei sa, e neanco frodolenta si potrebbe dire la piacenteria di coteste arti, se schiettamente dandosi elle per quello che sono, si limitassero e si contentassero di parer solo sofistiche ed oratorie, mentre frodolente con ragione si chiamano, quando in vece di arruotarsi nel far solo pompa di leccati discorsi e di arguti sofismi, per mezzo di questi, loro scopo è di far parer buone e giuste certe istituzioni e leggi che tali non sono, oppur cercano di sedurre i giudici, affinchè approvino o decretino per retto e legittimo quel che tale non è, venendo così ad usurpare le ragioni della legislativa e giudiziaria ed arrogandosi d'essere quello che coteste sono.

Ma se dal sin qui esposto si vede non potersi abbracciare l'interpretazione dello Stallbaum, neanco si potrà dall'altro canto approvare la sentenza del Bekker e dello Schleiermacher, i quali come spurie vogliono

che si rigettino le parole σοφισταὶ καὶ ῥήτορες. Imperciocchè le parole ἅτε δ' ἐγγὺς ὄντων non bisogna riferirle alle precedenti διέστηκε μὲν οὕτω φύσει, e credere che il suggetto di ὄντων sia pur quel medesimo di διέστηκεν; stante che suggetto di διέστηκεν sono tutte le arti vere e false indicate nella esposta tavola, mentre suggetto di ὄντων non può esser altro, che i sofisti e gli oratori, σοφισταὶ καὶ ῥήτορες. E che veramente sia così e che assolutamente tutte le arti, vere e false, non si possano prendere per suggetto di ὄντων, come pretende lo Schleiermacher, si vede dalle parole che tosto seguono: καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅ τι χρήσωνται οὔτε αὐτοὶ ἑαυτοῖς, οὔτε κ. τ. λ., *e non sanno in che cosa adoperino se stessi, nè ecc.* In fatti non potendosi negare il suggetto di ἔχουσι in queste parole essere il medesimo che quello di ὄντων, nella sentenza dello Schleiermacher il suggetto di ὄντων diventando neutro, mentre che il suggetto di ἔχουσι è il mascolino αὐτοί, ognun vede che, in detta sentenza, il suggetto non è più lo stesso. Che se poi ei pretendesse, che, stando al senso, si può affermare di quei che professano un'arte quello che si afferma dell'arte medesima, e per ciò che si può passare da un genere ad un altro, concedendogli anche questo, per non dire ch'io desidererei che ei ci recasse un esempio analogo a questo, perchè gli altri che vengono citati dai grammatici non offrono una costruzione così dura, come verrebbe ad esser questa, tuttavia la sentenza dello Schleiermacher arreca una contraddizione; poichè affermato, com'ha Platone innanzi, che le arti vere sanno di quel che adoperano dar conto e ragione, non si può più dir di loro che non sappiano quel che si facciano, o *quello in ch'elle adoperino se stesse,* οὐκ ἔχουσιν ὅ τι χρήσωνται οὔτε αὐτοὶ ἑαυτοῖς, οὔτε κ. τ. λ. Ciò che veramente si dovrebbe affermare, se per suggetto di ὄντων si avesse

a prendere tutte le arti sì vere sì false, come vuole lo Schleiermacher, mentre tal contraddizione si toglie, se per suggetto di ὄντων si prendono i soli sofisti ed oratori, σοφισταὶ καὶ ῥήτορες ivi espressi; giacchè è chiaro che questi ancorchè s'arroghino saper tutto e di tutto parlare, tuttavia, perchè nol sanno, di necessità lor succede che spesso non sappiano che si dicano o che si facciano, o in che adoperino se stessi. Forse nel testo vi sarà qualche lacuna (ciò ch'io pure sospetto); del resto ancorchè vi manchino le parole indicanti i legislatori e i giudici, egli è però facile colla mente supplirle o dopo ἐγγὺς ὄντων, come veramente le ho aggiunte io nella versione, o dopo ἐν τῷ αὐτῷ. Ma forse per la ragione che Platone costruisce l'avverbio ἐγγὺς col genitivo, se al genitivo ὄντων avesse ancor aggiunto i genitivi νομοθετῶν e δικαστῶν, si avrebbe anche questi potuto prendere per suggetto di ὄντων, a cui si troverebbero accoppiati; così io credo piuttosto doversi colla mente supplire νομοθέταις καὶ δικασταῖς dopo ἐν τῷ αὐτῷ, ciò che par anche più ovvio e naturale. E di vero per via delle parole ἐν τῷ αὐτῷ e delle precedenti ἐγγὺς ὄντων, s'indica la confusione insieme *nella stessa cosa* di gente *che son tra lor vicini*. Or dall'anzi dimostrato, non volendo qui Platone indicare la confusione delle arti false colle false, ma delle false colle vere, riman chiaro che nello affermar egli *che i sofisti e gli oratori vengono insieme nella stessa cosa a confondersi coi lor vicini*, per questo lor confondersi ei non vuol già indicare che i sofisti e gli oratori si confondano insieme, ma sì coi legislatori e giudici, ancorchè non vi siano parole che esprimano questi, giacchè non si possan più intender altri per lor vicini. Allo stesso modo pure, per la ragione che anche i legislatori e i giudici possono dagl'ignoranti esser presi per sofisti ed oratori, o perchè veramente talora

da sofisti ed oratori anche la facciano e tali diventino, se uno dicesse che anche questi si confondono insieme coi lor vicini, per questi lor vicini, si dovrebbe intendere i sofisti e gli oratori, ancorchè costoro non fossero pur nominati, o non vi fossero parole che espressamente gl'indicassero. Da tutto il sin qui detto si vede, che anche senza le parole *νομοθέταις καὶ δικασταῖς* dopo *ἐν τῷ αὐτῷ*, potendosi queste colla mente comodamente supplire, si può avere il vero senso dell'autore, mentre, senza le parole *σοφισταὶ καὶ ῥήτορες* si viene ad avere tutt'altro senso, e s'incontrano molte difficoltà e contraddizioni. Per questo dunque ognun vede ch'esse sono necessarie e che malamente il Bekker e lo Schleiermacher le rigettarono.

Pag. 155. lin. 14. « Tuttavia non forse la legge, che noi a nostro talento modellata costituiamo, modellando di conserva quelli che di noi sono i migliori e i più robusti, e, pigliatili giovani, con incantesimi e prestigi, a mo' di leoni, riducendoli in nostro servaggio; ecc. » *οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον* (*τὸν νόμον*), *ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἐῤῥωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὥσπερ λέοντας κατεπᾴδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα* (Stef. pag. 483. E.). Avvertasi qui il *πλάττοντες* posto in modo, che si riferisce al *τοῦτον* che precede, ed al *τοὺς βελτίστους* che segue; giacchè Callicle qui vuol dire, non solo che la legge, fatta per tenerci soggetti quei che di noi son migliori e più robusti, è modellata a nostro capriccio, e perciò che non è vera legge, non essendo secondo natura, ma vuol pur anco dire che noi per stabilire tal legge modelliamo di conserva i migliori e i più robusti, e con incantesimi e con prestigi, pigliatili da fanciulli, come si fa ai leoni, in

nostro poter li riduciamo, altrimenti non potremmo stabilire una cotal legge e tenerci quelli a noi suggetti.

Pag. 136. lin. 1. « De' mortali reina e de' celesti, Reca la legge colla man suprema Supreme violenze e le discolpa. » *νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων, οὗτος δὲ δὴ ἄγει δικαιῶν τὰ βιαιότατα ὑπερτάτᾳ χερί* (Stef. pag. 484. B.). Qui tra l' *οὗτος* e l' *ἄγει*. lo Schleiermacher e lo Stallbaum, a questo luogo, come anche l'Ast (*ad Legg.* III, *cap.* 10, *pag.* 171, dove reca pur questo passo), vogliono che si sia perduta la parola *φύσει*, il Böeckh poi (*in Min. et Legg.* pag. 178, e nella sua edizione di Pindaro, pag. 640-642, tom. II, P. II), vuole che vi fosse *κατὰ φύσιν*. Ma io credo il testo sincero e non essersi perduta parola veruna. E nel vero le parole del periodo seguente di questo stesso dialogo, addotte dall'Ast e dal. Böeckh in conferma della loro sentenza, *ὡς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει*, *come se questo fosse giusto per natura ecc.*, non indican già, come Callicle vorrebbe intendere, che Pindaro veramente abbia detto, esser giusto *secondo natura*, *κατὰ φύσιν* o *φύσει*, che il più forte comandi al più debole, ma tal interpretazione è solo una congettura di Callicle. E in fatti che sia così, confermasi da quello ch'innanzi d'addur questo passo di Pindaro Callicle stesso dice: *δοκεῖ δέ μοι καὶ Πίνδαρος ἅπερ ἐγὼ λέγω ἐνδείκνυσθαι*, *anche Pindaro mi sembra accennare a cotesta mia sentenza.* Da questo si vede chiaro, che se nel testo Pindarico vi fossero state le parole *φύσει* o *κατὰ φύσιν*, Callicle non si sarebbe limitato e contentato di dire, *sembrargli anche Pindaro accennare alla sua sentenza,* ma avrebbe assolutamente detto, che Pindaro affermava lo stesso, e che la sua sentenza era affatto quella di Pindaro. Questo, senza più, come ognun vede, basterebbe a persuaderci, che nel testo Pindarico non

v'ha lacuna di sorta. Intanto vediamo come abbiansi a interpretare i due luoghi delle Leggi, in cui si cita questo passo di Pindaro, e ne' quali si fondano i sopraddetti critici. Il primo è nel libro III, pag. 690, dove fra i giusti titoli, che si arrecano per comandare, Platone fa dall'ospite ateniese annoverare pel quinto quello, che il più forte vuol aver sul più debole. Ma Clinia il cretese soggiugnendogli esser questo un imperio, a cui sol per necessità gli uomini si assoggettano, l'ospite ateniese allora così ripiglia: *καὶ πλείστην γε ἐν ξύμπασι τοῖς ζώοις οὖσαν καὶ κατὰ φύσιν, ὡς ὁ Θηβαῖος ἔφη ποτὲ Πίνδαρος. τὸ δὲ μέγιστον, ὡς ἔοικεν, ἀξίωμα ἕκτον ἂν γίγνοιτο, ἕπεσθαι μὲν τὸν ἀνεπιστήμονα κελεύον, τὸν δὲ φρονοῦντα ἡγεῖσθαί τε καὶ ἄρχειν· καί τοι τοῦτό γε, ὦ Πίνδαρε σοφώτατε, σχεδὸν οὐκ ἂν παρὰ φύσιν ἔγωγε φαίην γίγνεσθαι, κατὰ φύσιν δὲ τὴν τοῦ νόμου ἑκόντων ἀρχὴν, ἀλλ' οὐ βίαιον πεφυκυῖαν.* Ciò che tutto così io traduco: *eppure questo è quell'imperio, che più d'ogn'altro ha luogo fra tutti gli animali ed è conforme a natura, secondo, o, per quel che ne disse una volta il tebano Pindaro Ma fra tutti il più giusto titolo di comandare, come sembra, è poi il sesto, il qual impone all'ignorante di seguire, ed al sapiente di guidare e comandare; quantunque questo imperio, o sapientissimo Pindaro, io starei per dire, non già che si formi contro a natura, ma conforme a lei, l'imperio cioè della legge, al qual, come a quello che non è nato da violenza, volonterosi s'assoggettan gli uomini.* Anzi tutto si avverta, che qui *ὡς ἔφη ποτὲ Πίνδαρος* non si dee tradurre per *come*, ma *secondo* o *per quel che ne disse una volta Pindaro;* quindi che le parole *παρὰ φύσιν* e *κατὰ φύσιν* non si debbono prendere come di Pindaro, ma sì dell'ospite ateniese; di Pindaro è solamente il vocabolo *βίαιον*. Dal che dunque si vede, che l'apostrofe che l'ospite ateniese fa a Pindaro ei gliela fa in riguardo di *βίαιον* e non in riguardo di *κατὰ φύσιν*, cioè

in certo qual modo indirettamente ei lo rimprovera, non già perchè Pindaro approvasse, per legge o per giusto, quello che è contro a natura, ma quello che talora è anco violento; ciò che all'ospite ateniese pareva contro a natura. Veniamo ora all'altro passo delle Leggi, quello cioè del lib. IV, pag. 714. L'ospite ateniese quivi dopo aver detto, che ogni governo stabilisce per giusto e per legge, quello che fa per sua sicurezza e difesa, ed annoverati i degni titoli di comandare, di cui parlava nell'anzi citato luogo del lib. III, così ei dice: *καὶ δὴ καὶ ἕν ἦν αὐτῶν τοῦτο, καὶ ἔφαμεν πού κατὰ φύσιν τὸν Πίνδαρον ἄγειν δικαιοῦντα τὸ βιαιότατον, ὡς φάναι*, *e questo appunto è pur uno de' titoli di comandare, e noi dicemmo che conforme a natura Pindaro crede giusto che la legge arrechi le estreme violenze, per quel ch'ei ne disse*. Del paro anche qui si avverta, che il *κατὰ φύσιν* si dee riferire ad *ἔφαμεν πού* e non a *τὸν Πίνδαρον*, e per ciò che non bisogna già tradurre il passo, come generalmente si traduce, e come anche il traduce lo stesso Ast *ad Legg.* IV, cap. 6, pag. 215: *ex Pindari sententia legem aut iustum ex naturae ratione definitum esse violentissimum*, ma bisogna considerare, che *τὸν Πίνδαρον* o è trasposto da suo luogo ed hassi a riferire ad *ὡς φάναι*, e a *δικαιοῦντα* sottintendervi poi *τὸν νόμον* che è nel testo pindarico; oppure che *τὸν Πίνδαρον* si dee connettere con *δικαιοῦντα*; altrimenti questo *τὸν Πίνδαρον* non si sa più a che si debba accoppiare; *τὸν νόμον* o *τὸ δίκαιον* ch'ivi precede poc'anzi nel testo, si debbe colla mente supplire ad *ἄγειν*, come appunto noi traduciamo questo passo. Ma tanto nell'uno, quanto nell'altro di questi modi, le parole *κατὰ φύσιν* non si posson mai prendere come veramente di Pindaro, ma solo dell'ospite ateniese, cioè che questi aveva sì bene affermato esser conforme a natura, che la legge o il giusto arrechi violenze, ma non già che Pindaro avesse ciò detto; come

appunto si scorge dalle parole, *per quel ch'ei ne disse*, ὡς φάναι, che tosto lo stesso ospite ateniese soggiugne, colle quali ei viene a temperare la sua asserzione e dare a divedere, che la sentenza di Pindaro era quasi simile, ma non già la stessa. Da tutto il sin qui esposto adunque chiaramente si vede, per niun modo ne' due addotti luoghi delle Leggi potersi dimostrare, che le parole κατὰ φύσιν siano veramente di Pindaro, e non dell'ospite ateniese, in cui bocca le pone Platone.

Ma concedendo pure che gli addotti due luoghi delle Leggi lasciassero ancora qualche dubbio (ciò che non è), questo ne verrebbe intieramente tolto dalle stesse parole di Gorgia in questo dialogo; poichè, com'abbiam osservato, il dir egli, prima di recar il testo di Pindaro, *che gli sembrava*, *che anche Pindaro accennasse alla sua sentenza*, ciò dà a bastanza a divedere, che Gorgia riferì il testo Pindarico senza cotali parole. Del resto, oltre che tutti i codici sono concordi nell'ometterle, neanco tal mancanza fu scorta da Olimpiodoro, e senza le medesime si trova pur tal frammento presso quanti ce lo riferiscono; sì presso lo stesso Scoliaste di Pindaro, *ad Nem.* IX, 35, sì presso Aristide, Op. Plat. tom. II, pag. 52, sì ancora presso Erodoto nel lib. II, 38, il qual certo visse molto vicino a Pindaro. Arroge, checchè in contrario ne dica il Böeckh, che sebbene Pindaro faccia uso delle locuzioni κατ' αἶσαν, κατὰ δαίμονα, κατὰ καιρὸν e κὰν νόμον, (Olimp. VIII, 78); tuttavia le frasi παρὰ φύσιν, κατὰ φύσιν, κατὰ νόμον, ancorchè il Böeckh affermi esser bellissime, non pare che stieno troppo bene in poesia e spezialmente nella lirica; sì perchè formando esse una specie d'antitesi, a questi giuochi di parole inventati posteriormente dalla scuola sicula, era certo superiore l'aquila di Tebe; sì ancora perchè volendo Pindaro esprimere con una sublime sentenza la forza

della legge suprema, ei alludeva certo ad una legge, a cui natura e tutto ubbidisce, e per ciò non si fa più egli ad osservare, se la medesima sia o no conforme a natura. Questa sublime Pindarica sentenza intorno alla legge suprema venne poi dagli altri ad essere anco applicata a leggi particolari, come appunto fece Erodoto, nel citato luogo del lib. III, cap. 38, dove si vede ch'ei la applica a costumi introdotti dalla consuetudine; giacchè parlando ivi d'una popolazione d'Indi che mangiavano i loro parenti morti, narra ch'inorridirono al sentirsi interrogare da Dario, quant'eglino avrebbero pagato per bruciarli; mentre de' Greci che li bruciavano, soggiugne avergli risposto, che a niuna condizione mai si sarebbero indotti a mangiarli. Di questa sentenza di Pindaro, in cui egli riconosce ed approva la violenza nella legge, fecero poi molto abuso i sofisti, e se ne servirono per confermare quel tanto loro decantato adagio, che il più forte debba comandare al più debole; quantunque Ippia, nel luogo del Protagora, pag. 337. D., che contra la nostra sentenza si cita, tal asserzione adduca come sua, e di tal adagio non faccia Pindaro autore, e ben lungi dall'attribuirglielo, egli anzi non lo nomina punto. Altro è dir che la legge arrechi talora violenze e le giustifichi, come veramente disse Pindaro, altro è dir che ciò sia conforme a natura. Pindaro non parla d'una legge umana, ma della legge suprema ed eterna, a cui, come abbiam detto, tutto e uomini e Dei sono soggetti, di quella legge ei parla, che accenna anche Euripide nell'Ecuba v. 799: *ἡμεῖς μὲν οὖν δοῦλοι τε κἀσθενεῖς ἴσως· ἀλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι χὠ κείνων κρατῶν νόμος*, *noi siam servi e deboli; mentre forti sono gli Dei, ma anche loro è superiore la legge.* Or di sì fatta legge parlando, superiore a tutto e alla natura, Pindaro non aveva più d'uopo d'affermare, ch'essa

fosse o no conforme a natura; giacchè tutto è conforme a natura quel ch'essa ordina ed arreca, quantunque a noi, per la nostra corta scienza, paia ella talora violenta. Per la qual cosa duolmi gravemente il non posseder tutta cotest'ode di Pindaro, perchè forse per la credenza che avevan gli antichi intorno alla riversibilità della colpa, cioè che la colpa non mai rimanesse impunita e che talora anche i posteri avessero a scontare la pena di quelle de' lor maggiori, forse, dico, per questo, in quel che seguiva dell'ode, Pindaro avrà accennato a qualche colpa di Gerione o de' suoi antenati, per cui da Ercole giustamente gli venissero tolti i buoi.

Pag. 152. lin. 9. « E di se medesimi poi, o amico? » *τί δὲ αὑτῶν, ὦ ἑταῖρε* (Stef. pag. 491. D.); il testo della volgata qui è: *τί δὲ αὐτῶν, ὦ ἑταῖρε; ἢ τί ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους*; la qual lezione è evidentemente corrotta, e non si può aver da essa alcun senso. Nondimeno fra tante varianti non si può trovar una, la quale si possa sicuramente abbracciare. Secondo la lezione proposta dall'Heindorf e seguita poi da tutti, cangiando *αὐτῶν* in *αὑτῶν*, io mi credeva da principio ch'il senso del periodo fosse questo: *e che poi se comandano a se stessi, o se sono comandati?* sottintendendovi *si dovrà dire.* Ma per la ragione, che Socrate, spiegando nel seguente periodo, che cosa in questo egli intendesse, dice che: *intendeva d'ognuno che a sè comandi, ἕνα ἕκαστον λέγω αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχοντα*, ognun vede, che Socrate così parlando, viene a ripetere lo stesso e non punto a rischiarare quello che Callicle gli domandava. Altro dunque debb'essere il senso di cotesto periodo. Il Bekker e lo Schleiermacher rigettarono come spurie le parole *ἢ τί ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους*. Lo Stallbaum l'ha pur sospette; nondimeno egli, come

anche l'Heindorf, s'ingegnano di spiegare questo passo corrotto col riferire αὐτῶν ad ἄρχοντας, ma le loro interpretazioni non mi satisfanno punto. Lo Schleiermacher (omettendo, com'abbiam detto, le parole ἢ τί ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους) riferisce αὐτῶν al precedente πλέον ἔχειν, e traduce questo passo: *anche poi di se stessi, o amico?* sottintendendovi *debbono aver di più*. E in vero, dice egli nella sua nota, Socrate vuol qui dimostrare la contraddizione che arreca l'asserzione di Callicle, il qual affermava che *chi comanda debbe aver di più di chi è comandato*, stante che se ciò fosse, ne seguirebbe, che quando uno comanda a se stesso, ci dovrebbe nello stesso tempo aver di più e di meno di se stesso; il che, com'ognun vede, è contradittorio e assurdo. Questo ancorchè sia vero, e sia di certo la conclusione che Socrate ha in mente e che vuol dedurre dalla sentenza di Callicle, tuttavia dal modo con cui Socrate si espresse, Callicle non la colse; e per ciò bisogna tradurre il periodo in modo, che l' αὐτῶν non si riferisca subito e direttamente a πλέον ἔχειν, ma in modo che il lettore resti sospeso, se abbia a riferirlo a πλέον ἔχειν, oppur se τί δὲ αὐτῶν si debba anco prendere per τί δὲ περὶ αὐτῶν (del qual uso del genitivo, vedi il Matth. § 342). Prendendo τί δὲ αὐτῶν per τί δὲ περὶ αὐτῶν, allora il senso del periodo sarebbe questo: *e per riguardo a se stessi poi che si dovrà dire, s'egli è giusto, che i comandanti abbiano di più de' comandati?* Quest'ultima interpretazione s'accorda ottimamente con quel che precede e con quel che segue; anzi noi possiamo con essa ritenere le parole ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους (le quali ancorchè paiono ridondanti, saranno forse legittime), senza però che αὐτῶν si abbia a riferire ad esse, come vanamente s'ingegnarono di riferirlo l'Heindorf e lo Stallbaum, ma dopo ἄρχοντας allora si debbe sottintendere πλέον ἔχειν, e prendere

ἢ ἀρχομένους per τῶν ἀρχομένων. Non pertanto siccome, se noi le riteniamo, ciò non toglie che innanzi delle medesime il testo sia corrotto; così, anzi che proporre un'emendazione che potesse parere anche a taluni dubbia, col Bekker e collo Schleiermacher scelsi prudentemente il partito di ometterle e tradurre: *e di se medesimi poi, o amico?* senz'altro. Con tal traduzione il lettore resta sospeso, se a *di se medesimi* s'abbia a supplire *debbano aver di più*, oppure *che ne dici, o amico?* come appunto nel greco Callicle, per non saper ciò, fu obbligato chieder Socrate, che cosa con tali parole volesse intendere. Però chi osservi vedrà subito, che, sia che si voglia τί δὲ αὑτῶν prendere per τί δὲ περὶ αὑτῶν, o supplirvi πλέον ἔχειν, in tutti e due i casi poi si viene ad avere quasi lo stesso senso.

Pag. 158. lin. 19. « E affermo che chi questi e tutti gli altri desideri ha e soddisfarli può e con piacer li soddisfa, felicemente vive. » λέγω, καὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἁπάσας ἔχοντα καὶ δυνάμενον πληροῦντα χαίροντα εὐδαιμόνως ζῆν (Stef. pag. 494. C.). Lo Stefano qui ci dà πληροῦν, la qual lezione viene pur confermata dal Ficino, il qual tradusse: *explereque eas posse.* Lo Stallbaum non approva tal lezione, e traduce questo passo: *statuo*, idest *dico ceteras quoque cupiditates quempiam habere atque posse beatum vivere, gaudentem dum illas explet.* In tal modo lo Stallbaum tradusse bene i participi πληροῦντα χαίροντα, ma malamente riferì εὐδαιμόνως ζῆν a δυνάμενον, mentre si dee riferire a λέγω; poichè Callicle non già dice, che possa anche viver felice chi soddisfa le sue passioni, ma afferma in modo assoluto, felice veramente vivere sol quegli che *le può soddisfare*, ed infelice chi *non può soddisfarle*, come chiaro si vede dai ragionamenti da lui fatti innanzi.

Per la qual cosa noi crediamo potersi ottimamente a δυνάμενον supplire πληροῦν, ed un καὶ innanzi a πληροῦντα, ed allora il senso rimane limpidissimo; il qual anche si potrebbe avere col tradur semplicemente *e che può con piacer soddisfarle (le passioni);* ma nel modo che noi abbiam tradotto, il pensiero di Callicle è più netto e vivamente scolpito, ed ottimamente rimangono resi nella versione tutti i participi greci.

Pag. 160. lin. 16. « Tu sconci premesse e promesse, o Callicle. » διαφθείρεις, ὦ Καλλίκλεις, τοὺς πρώτους λόγους (Stef. pag. 495. A.). In queste parole di Socrate ho tradotto διαφθείρεις τοὺς πρώτους λόγους, non semplicemente per *tu guasti quel ch'hai detto innanzi*, ma *sconci premesse e promesse*, per la ragione che Socrate non vuol già qui dir a Callicle solamente, che se altro diceva altro pensava, guastasse tutto quel ch'aveva detto prima, ma vuol rammentargli spezialmente quel che Callicle gli aveva detto, dopo aver rimproverato Gorgia e Polo, i quai, lasciatisi prendere da pudore e non osando dire quel che avevano in pensiero, erano per ciò stati costretti di asserire nel discorso cose contrarie a se stessi. Socrate cioè vuol rammentargli quel, che intorno al modo di ragionare, Callicle a lui aveva detto doversi osservare. E di vero Callicle, dopo aver rimproverato Gorgia e Polo, per essersi lasciati côr da pudore, aveva a Socrate formalmente protestato, ch'egli, pel ben che gli voleva e per amor d'indagare la verità, non mai avrebbe fatto quel che avevan fatto quelli, ma che discorrendo liberamente gli avrebbe detto ciò che pensava. Ma dopo una tale protesta, interrogato or da Socrate, se reputava il piacevole diverso dal buono, ed ei rispondendo, essere la stessa cosa, non già perchè così credesse, ma per la tema non potesse poi venir contraddetto nel di-

scorso, ognun vede che, così parlando, Callicle veniva a mancare alla sua parola, e per ciò che noi traducendo διαφθείρεις τοὺς πρώτους λόγους, per *tu sconci premesse e promesse*, non ci allontaniam dal testo, ma esprimiam più vivamente quel che Socrate dir gli voleva, che col tradurre semplicemente *tu guasti quel che avevi detto prima*.

Pag. 165. lin. 25. « Or nel dir avendo sete, non dici tu avendo dolore? » οὐκοῦν τούτου οὐ λέγεις τὸ μὲν διψῶντα λυπούμενον δήπου ἐστί; (Stef. pag. 496. E.). Forse qui alcuno desidererà una traduzione più letterale, ma spero che troverà la nostra chiara e pur fedele, poi che avrà bene esaminato il contesto. Socrate, per far veder a Callicle, che il piacere è diverso dal bene, anzi tutto, si fa da lui concedere, che il bene e il male, come veri contrari, non mai possono trovarsi insieme allo stesso tempo nello stesso uomo, ma che l'uomo piglia e smette ciascun di essi in alterno. Dopo ciò per dimostrargli poi, che il piacere e il dolore si trovano talora insieme allo stesso tempo nello stesso uomo, e per ciò che non sono veri contrari, come il bene ed il male, e sono diversi da questi, rifacendosi a quello stesso che aveva detto Callicle, gli domanda, se dunque ei non affermasse *che bevere avendo sete è cosa piacevole*, διψῶντα δὲ δὴ πίνειν ἄλλο τι ἢ ἡδὺ φῄς εἶναι; Callicle rispondendo di sì, Socrate allora così ripiglia: οὐκοῦν τούτου οὐ λέγεις τὸ μὲν διψῶντα λυπούμενον δήπου ἐστί; le quali parole io ho preferito tradurre: *or nel dir avendo sete, non dici tu avendo dolore?* anzi che tradurle letteralmente: *or in questo che tu dici* (cioè in questo concetto, o questa proposizione che tu asserisci), *l'avendo sete*, διψῶντα, *non è cosa dolorosa?* come appunto traduce lo Stallbaum: *itaque in illo, quod dicis, hoc quidem, quod sitire vocamus, nonne*

molestum? La qual traduzione quantunque giusta e letterale, ognun certo vede, che è molto men chiara e viva della nostra. Conceduto da Callicle, che l'*aver sete* è lo stesso che *aver dolore*, Socrate per fargli vedere, ch'egli nell'asserir, che *gode piacere chi beve avendo sete*, con tal proposizione veniva ad affermare, che il piacere e il dolore si trovano insieme allo stesso tempo nello stesso uomo, e per ciò che non possono essere il bene e il male, ciò che è contro a quello ch'egli innanzi aveva concesso, il piacevole non esser diverso dal buono, Socrate, come dico, per ciò dimostrargli, si fa quindi a domandargli: se *il bevere non fosse piacere*. Callicle di nuovo rispondendo di sì, egli allora gli replica: *οὐκοῦν κατὰ τὸ πίνειν χαίρειν λέγεις*; le quali parole io di nuovo traduco: *dunque dicendo bevere, non dici tu goder piacere?* anzi che tradurle letteralmente: *e non dunque in quanto che beve* (sottintendendovi *chi ha sete*) *dici tu, ch'ei gode piacere?* Non troppo accurata pur anco è la traduzione di questo passo che letterale tentò fare lo Stallbaum: *nonne quatenus aliquis bibat, eum gaudere dicis?* Poichè Callicle non affermava già, che *godesse piacere chiunque bevesse*, ma sì *chi beve avendo sete*, *πίνοντα τὸν διψῶντα χαίρειν*, per modo che a *χαίρειν* di necessità si dee sottintendere *διψῶντα*, altrimenti se noi omettiamo *διψῶντα*, *avendo sete*, che è quanto dir *avendo dolore*, noi veniamo ad omettere il dolore, e non possiamo più far vedere, che Callicle nella sua asserzione affermava trovarsi piacere e dolore insieme nello stesso uomo allo stesso tempo, come veramente vuol dimostrare Socrate, ma trovarsi solamente il piacere, che è il bevere. Dal sin qui detto, senza più, credo ch'ognun potrà vedere, che la nostra versione di questo luogo, oltre all'esser chiara e limpida, è pur anco fedelissima.

Pag. 167. lin. 14. « Oh sai, ma giuochi lo gnorri, Callicle. E poichè vai baloccando, procedi ancor là un tantino, affinchè tu veda, che sapientone se' tu, per ammonirmi. » *οἶσθα, ἀλλὰ ἀκκίζει, ὦ Καλλίκλεις· καὶ πρόϊθί γε ἔτι εἰς τοὔμπροσθεν, ὅτι ἔχων ληρεῖς, ἵνα εἰδῇς ὡς σοφὸς ὤν με νουθετεῖς* (Stef. pag. 497. A.). Anzi tutto si noti qui, che il verbo *ἀκκίζομαι*, che tradussi per *far lo gnorri*, trae origine dal nome di una donna, nominata Acco, la qual era così sciocca, che vedendo la sua immagine nello specchio, colla medesima parlava, come se fosse un'altra donna; e per ciò *ἀκκίζειν* si dicevano coloro che facevano qualche cosa da sciocco, e il medio *ἀκκίζεσθαι* di coloro che fingevano d'esser sciocchi, per dissimulare di sapere o desiderar qualche cosa. Le parole *ὅτι ἔχων ληρεῖς* recano qui molta molestia. L'Heindorf opina ch'elle trasposte siano fuor del loro luogo, e che appartengano al periodo seguente, cioè che Platone l'abbia poste in bocca di Callicle e non di Socrate; poichè, soggiugne egli, non è probabile, che Socrate, il qual procede piuttosto cortese nel ragionare, abbia detto tai parole così dure a Callicle. Però ognun vede che in tutto questo dialogo Socrate fece sempre uso di un'ironia aspra ed amara, e verso di Gorgia e verso di Polo e molto più verso di Callicle. E ciò tanto è vero, che qui Callicle ne restò offeso per modo, che prese tosto le mosse per andarsene via, come veramente sarebbe andato, se non fosse stato trattenuto da Gorgia, il quale il pregò, *« non far così e a non andarsene, ma che ancor rispondesse per amor de' circostanti, affinchè il discorso toccasse a suo fine. μηδαμῶς, ὦ Καλλίκλεις, ἀλλ' ἀποκρίνου καὶ ἡμῶν ἕνεκα, ἵνα περανθῶσιν οἱ λόγοι.* Per la ragione dunque che Socrate in questo periodo non ebbe più riguardo alcuno a Callicle, ma alquanto alterato nol risparmiò punto, neppur credo di dover abbracciare

la lezione, che propone il Coray, ὅτι ἑκὼν ληρεῖς, *quod libens deliras*, quantunque lo Stallbaum, il quale inclina piuttosto a credere spurie le parole ὅτι ἔχων ληρεῖς, non disapprovi del tutto tale emendazione. Io pertanto tengo tali parole legittime, ma che si debbano porre in principio del periodo, subito dopo il καί, e innanzi a πρόϊϑι, quindi che l' ὅτι s'abbia a tradurre per *quod*, *quia*, *quoniam*, *quandoquidem etc.*, come noi abbiamo tradotto. In tal modo il senso corre limpidissimo. Il Buttmann affermando, che le parole ὅτι ἔχων ληρεῖς debbono essere considerate, come poste tra parentesi, e che stieno per ληρεῖς γὰρ ἔχων, s'accosta vicinissimo alla nostra sentenza.

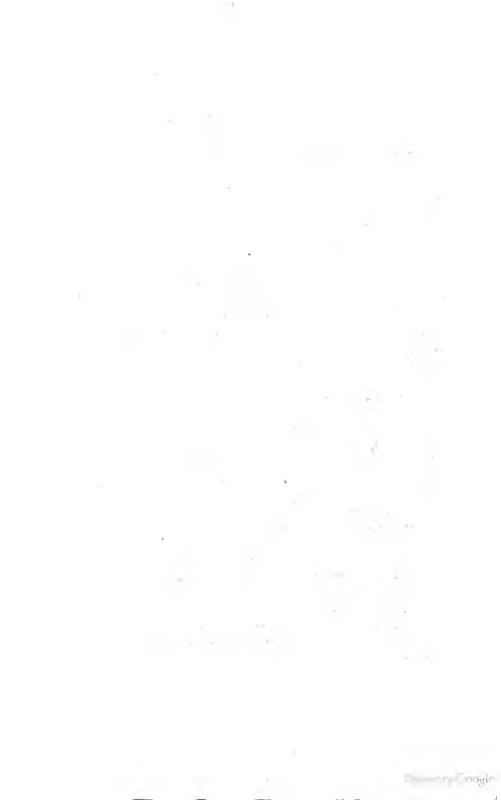
Pag. 188. lin. 29. « E in vero che giova, o Callicle, a corpo infermo e mal affetto dar assai cibi e' più soavi o beveraggi o altra cosa, la quale concessa non gli farà maggior pro che negata, e anco minore, se retto giudichi? τί γὰρ ὄφελος, ὦ Καλλίκλεις, σώματί τε κάμνοντι καὶ μοχϑηρῶς διακειμένῳ σιτία πολλὰ διδόναι καὶ τὰ ἥδιστα ἢ ποτὰ ἢ ἄλλ' ὁτιοῦν, ὃ μὴ ὀνήσει αὐτὸ ἔσϑ' ὅτε πλέον ἢ τοὐναντίον, κατά γε τὸν δίκαιον λόγον, καὶ ἔλαττον; (Stef. pag. 504, E.). Il Ficino così traduce: *quidnam confert, o Callicles, corpori aegrotanti et male affecto cibos multos suavissimosque praebere aut potum aut aliud quicquam, quod non sit profuturum, hoc est, plus vel minus vel contrarium, quam iusta dictat ratio?* Così generalmente viene tradotto questo passo. Ma avvertasi che per τοὐναντίον, non si dee intendere *nocevole*, il contrario di ὀνήσει, ma per τοὐναντίον si dee intendere il contrario di διδόναι, cioè τὸ μὴ διδόναι. Questo è a prima vista chiaro; non so, come gl'interpreti, eccettuato l'Heindorf, abbiano potuto prendere questo passo altrimenti.

Pag. 204. lin. 20. « Egli dunque non può già stimare che (se uno, preso da grandi e insanabili malattie nel corpo, scampando al naufragio, è misero appunto perchè non è morto, e per ciò egli niente gli ha giovato salvandolo), uno poi, se in quel che è molto più pregevol del corpo, vale a dire nell'anima, preso sia da molte e insanabili malattie, costui aver debba per un bene la vita, e ch'ei possa giovargli, sia che il salvi dall'onde, o dal tribunale, sia da ogni altro pericolo; ma sa di certo, che per uom tristo non è il meglio il vivere; poichè di necessità male vive. » *λογίζεται οὖν ὅτι οὐκ, εἰ μέν τις μεγάλοις καὶ ἀνιάτοις νοσήμασι κατὰ τὸ σῶμα συνεχόμενος μὴ ἀπεπνίγη, οὗτος μὲν ἄθλιός ἐστιν, ὅτι οὐκ ἀπέθανε, καὶ οὐδὲν ὑπ' αὐτοῦ ὠφέληται· εἰ δέ τις ἄρα ἐν τῷ τοῦ σώματος τιμιωτέρῳ, τῇ ψυχῇ, πολλὰ νοσήματα ἔχει καὶ ἀνίατα, τούτῳ δὲ βιωτέον ἐστὶ καὶ τοῦτον ὀνήσειεν, ἄν τε ἐκ θαλάττης ἄν τε ἐκ δικαστηρίου ἄν τε ἄλλοθεν ὁποθενοῦν σώσῃ, ἀλλ' οἶδεν, ὅτι οὐκ ἄμεινόν ἐστι ζῆν τῷ μοχθηρῷ ἀνθρώπῳ· κακῶς, γὰρ ἀνάγκη ἐστὶ ζῆν* (Stef. pag. 512. A. B.). L'Heindorf aggiunse qui un concetto dopo l' *οὐκ*, traducendo *λογίζεται οὖν ὅτι οὐκ* per *secum igitur reputat, non ita se rem habere, ut si quis etc.* Parimente lo Schleiermacher, traducendo: *er berechnet also, dass doch unmöglich, wenn ein u. s. a.*, cioè *ei dunque reputa essere impossibile, se uno ecc.* Lo Stallbaum senza nulla aggiugnere all' *οὐκ*, ma riferendolo al seguente *βιωτέον ἐστί*, traduce questo periodo: *reputat igitur ..... eum qui animi morbo laboret, non oportere vivere neque a se ullo modo iuvari posse, sive illum e mari conservet, sive a iudicii periculo, sive ab alia quacumque calamitate liberet.* Tal traduzione può andare, lasciando il primo membro del periodo, come veramente egli ha lasciato, ma se esso ha a tradursi tutto intiero, rimane oscurissima. La negativa *οὐκ* non si dee riferire a *βιωτέον ἐστί* o ad altro dopo la medesima,

ma sì al verbo che è innanzi e cade sullo stesso λογίζεται, per modo che λογίζεται οὖν ὅτι οὐκ κ. τ. λ., checchè si voglia dire in contrario, è lo stesso che οὐ λογίζεται οὖν ὅτι κ. τ. λ. Io credo che l' οὐκ sia stato trasposto fuor dal suo luogo; e di vero, che così sia la cosa si vede tosto dalla nostra traduzione, che è facile e chiarissima. Inoltre si vede pure dalle parole seguenti ἀλλ' οἶδεν, giacchè l' ἀλλά, qui aggiunto al verbo οἶδεν, è appunto la particella avversativa, che corrisponde alla negativa οὐκ aggiunta a λογίζεται.

Pag. 205. lin. 29. « Bada dunque, mio caro, se ciò che nobile e buono è, non sia forse qualch'altra cosa, che salvar gli altri e se stesso, e se chi è veramente uomo, non debba piuttosto incurioso essere del vivere al più gran tempo, nè lasciarsi invescar troppo nello amor della vita, ma ecc. » ἀλλ', ὦ μακάριε, ὅρα μὴ ἄλλο τι τὸ γενναῖον καὶ τὸ ἀγαθὸν ᾖ τοῦ σώζειν τε καὶ σώζεσθαι· μὴ γὰρ τοῦτο μέν, τὸ ζῆν ὁποσονδὴ χρόνον, τόν γε ὡς ἀληθῶς ἄνδρα ἐατέον ἐστὶ καὶ οὐ φιλοψυχητέον, ἀλλὰ κ. τ. λ. (Stef. pag. ivi. D.). Ognun qui vede, ch'io ho tradotto μὴ γάρ per *e se*, riferendo questo *e se* al *bada dunque*, cioè ad ἀλλ' ὅρα, del primo membro, in principio del periodo. Avvertasi pertanto, che in greco, quantunque il secondo μὴ sia pur retto da un ὅρα, tuttavia, per cagione del γάρ, non può riferirsi a quello stesso ὅρα che è espresso nel primo membro, ma bisogna sottintenderne un altro; giacchè la particella γὰρ dà tal forza al discorso, come se, per addur subito la ragione di quel ch'affermava nel primo membro, Socrate con maggior vivacità rincalzando dicesse: ὅρα γὰρ μὴ τόν γε ὡς ἀληθῶς ἄνδρα ἐατέον ἐστὶ κ. τ. λ. *e di vero bada, non forse un che sia veramente uomo, debba piuttosto ecc.* Esempi del μὴ coll'indicativo veggansi in Platone nel Lachete, pag. 196. C., nel Tee-

teto, pag. 145. B., nel Liside, pag. 218. D. ecc. Consultisi anche l'Hermann, *ad Vigerum*, pag. 810, *adnot.* 268 e 270.

Il pronome *οὗτος*, *αὕτη*, *τοῦτο*, oltre al significato d'indicar la persona o cosa prossima, in greco ha pur quello d'indicare con un certo dispregio una persona o cosa anche lontana, di cui molto si parla e che dai più sia sommamente celebrata, come appunto noi in italiano per ironia, diciam anche, *cotesti gran sapienti, filosofi ecc.*, per indicar tutt'altro che sapienti, filosofi ecc., ma sì bene coloro che tali si vantano e che per sapienti dai più sono tenuti e celebrati. Senza dunque addurre vari esempi di Demostene nelle sue Olintiache e Filippiche, ci basterà citare qui i luoghi del solo Gorgia, chè certo non sono pochi. Pag. 452. E.: *ὁ δὲ χρηματιστὴς οὗτος*. Pag. 470. D.: *Ἀρχέλαον δήπου τοῦτον*. Pag. 481. E.: *καὶ πρὸς τὸν Πυριλάμπους νεανίαν τὸν καλὸν τοῦτον*. Pag. 482. A.: *ὁ μὲν γὰρ Κλεινίειος οὗτος*. Pag. 494. E.: *ὁ τῶν κιναίδων βίος οὗτος*. Pag. 500. C.: *τὰ τοῦ ἀνδρὸς δὴ ταῦτα*. Pag. 502. A. B.: *τί δὲ δὴ ἡ σεμνὴ αὕτη καὶ θαυμαστή, ἡ τῆς τραγῳδίας ποίησις*. Pag. 503. C.: *τὸν Περικλέα τουτονὶ τὸν νεωστὶ τετελευτηκότα*. Pag. 508. D.: *τὸ νεανικὸν δὴ τοῦτο τοῦ σοῦ λόγου.*

ANNOTAZIONI AL CRATILO

Pag. 305. lin. 25. « Poichè pare che Agamennone in quel che si fermava nell'animo fosse uom tale da sfidar tutti i travagli e con ostinatezza durarli, e così menare a termine colla virtù ogni suo deliberato proposito. E n'è prova quel tanto permaner degli eserciti innanzi a Troia e quella sua gran tolleranza del dimorarvi. » *Κινδυνεύει γὰρ τοιοῦτός τις εἶναι ὁ Ἀγαμέμνων, οἷος ἃ ἂν δόξειεν αὐτῷ, διαπονεῖσθαι καὶ καρτερεῖν, τέλος ἐπιτιθεὶς τοῖς δόξασι δι' ἀρετήν. σημεῖον δ' αὐτοῦ ἡ ἐν Τροίᾳ μονὴ τοῦ πλήθους τε καὶ καρτερίας* (Stef. pag. 395. A.). Qui nel primo periodo l'Heindorf, seguito poi dal Bekker e dai più, ci diede la lezione ἃ ἂν δόξειεν, mentre che l'ἃ manca quasi in tutti i codici. Lo Stallbaum non vuol che l'ἃ sia necessario, ma opina doversi leggere piuttosto ἅν, della qual crasi ἅν adduce vari esempi. Il testo del secondo periodo parve a tutti esser corrotto. Lo Stefano, secondo la versione del Ficino, così scrisse: *σημεῖον δ' αὐτῷ τῆς καρτερίας ἡ ἐν Τροίᾳ μονὴ μετὰ τόσου πλήθους*. L'Heindorf: *σημεῖον δ' αὐτοῦ τῆς καρτερίας ἡ ἐν Τροίᾳ μονὴ μετὰ τοσούτου πλήθους*. Le edizioni del Bekker e dello Stallbaum ci danno il testo nel modo che noi abbiam riferito, quantunque lo Stallbaum creda doversi correggere *τοῦ πλήθους μετὰ καρτερίας*, e traduce poi questo passo: *argumentum autem eius rei hoc est, quod exercitus cum perseverantia ad Troiam mansit*. Noi poi crediamo il testo legittimo, e non essere necessario di tal emendazione. Nè da quello poi, che riferendosi il genitivo *καρτερίας* a *μονή*, per aver noi tradotto *quella sua gran tolleranza del dimorarvi*, creda alcuno che la nostra versione non sia let-

30*

terale, e che abbiam cangiato il genitivo *καρτερίας* in nominativo. Imperciocchè primieramente se noi a *tolleranza* abbiam aggiunto un *sua*, riferendola specialmente ad Agamemnone, ciò è perchè, quantunque la tolleranza si possa attribuire a tutto l'esercito greco per aver perdurato tanto tempo innanzi Troia; nondimeno essa conviene più al suo duce Agamemnone, perchè senza il perdurar della sua tolleranza, l'esercito greco non sarebbe ivi rimasto tanto tempo. Secondariamente poi se per *quella sua gran tolleranza del dimorarvi*, in vece di tradur *μονὴ καρτερίας*, come veramente è il testo che difendiamo, noi abbiam anzi tradotto *καρτερία μονῆς*, si badi che il senso è lo stesso; poichè il dir che *μονὴ καρτερίας*, cioè *il perdurar della tolleranza* di Agamemnone innanzi a Troia, e il dire che *καρτερία μονῆς*, cioè *la sua tolleranza nel perdurar o dimorar ivi*, fu cagione che quella città si prese, è affatto la stessa cosa. Due sostantivi, di cui l'uno sia in nominativo e l'altro in genitivo, possano reciprocamente scambiarsi ne' casi, cioè mettersi in genitivo quel che è nominativo, e per l'opposito mettersi in nominativo quel che è genitivo; quando però nel senso che gli adopera lo scrittore, essi hanno a vicenda relazioni sostanziali di tal modo, ch'uno può esser causa dell'altro; così a perdurar in una impresa si richiede tolleranza, ed anche per aver tolleranza si richiede il perdurare. Similmente si dice *ricchezza di possesso* e *possesso di ricchezza*, come anche si può dir di uno aver *forza di gioventù* e *gioventù di forza*, quantunque la ricchezza non sia la stessa cosa che il possesso, giacchè uno può aver possessi senza aver quello della ricchezza, e neanco la gioventù sia forza e la forza gioventù, poichè uno può aver forza ma non quella della gioventù, e può anche aver gioventù senza aver forza.

Pag. 321. lin. 23. « Questo parmi che mediante una perlieve mutazione, si possa torre in sensi molti, e pienamente parmi. » Πολλαχῇ μοι δοκεῖ τοῦτό γε, ἂν μὲν καὶ σμικρόν τις παρακλίνῃ, καὶ πάνυ. (Stef. pag. 400. B.). L'Heindorf ottimamente avvertisce a questo luogo, che il periodo non si dee già intendere, che il nome σῶμα possa, mediante una piccola o gran mutazione, torsi in molti sensi, giacchè allora il testo sarebbe ἄν τε καὶ σμικρόν τις παρακλίνῃ, ἄν τε καὶ πάνυ, per questo dunque ei crede doversi riferire il καὶ πάνυ a σμικρόν, e tradurre: *mediante una lieve mutazione ancorchè ben piccola*. Lo Stallbaum non vi acconsente, per la ragione, che σμικρόν ha già il suo καὶ, ond'ei crede, che dopo καὶ πάνυ si debba ripetere δοκεῖ μοι πολλαχῇ ἔχειν, e traduce poi questo passo nel seguente modo: *multiplex nomen istud τοῦ σώματος videtur esse, si quis vel paullulum illud deflectat, sanequam multiplex*. Da questa traduzione ognun vede, ch'ei riferì il καὶ πάνυ a πολλαχῇ. Ma, quantunque il nome σῶμα, mediante una lieve mutazione, si possa torre in vari significati, questi però non sono poi tanti e tanti, per potersi di esso dire, che sia *sanequam multiplex*, come lo Stallbaum traduce il καὶ πάνυ, stante che l'autore annoverando poi appresso tutti i significati che il nome σῶμα potrebbe avere, non ne annovera che tre. Per questa ragione adunque io credetti doversi il καὶ πάνυ riferir piuttosto a δοκεῖ, e il tradussi per *e pienamente*, aggiugnendovi *parmi*, che precede; giacchè la persuasione di Socrate, che il nome σῶμα potesse prendersi in molti significati poteva esser grande, senza che grande fosse la moltiplicità de' significati di tal nome.

Pag. 358. lin. 10. « Non pertanto tutto il celere mirabil non è, ma sol d'esso una parte; a questa parte

dunque di celere ch'è mirabile, ἀγαστῷ θοοῦ, s'è dato il nome ἀγαθόν. » ἔστιν οὖν οὐ πᾶν τὸ ταχύ, ἀλλά τι αὐτοῦ, ἀγαστόν. τούτῳ οὖν δὴ τῷ ἀγαστῷ αὕτη ἡ ἐπωνυμία ἐστί, τὸ ἀγαθόν (Stef. pag. 412. C.). Per la ragione che Platone deriva l'etimologia di ἀγαθόν da ἀγαστόν, *mirabile*, e θοόν, *celere*, come chiaro ci consta più sotto (Stef. pag. 422. A.), lo Stallbaum non scorgendo qui vestigio alcuno del nome θοόν, ma in sua vece esservi τὸ ταχύ, per questo egli opina doversi rigettare questo τὸ ταχύ ed aggiugnervi τὸ θοόν dopo ἀγαστόν, e propone la seguente lezione: ἔστιν οὖν οὐ πᾶν, ἀλλά τι αὐτοῦ ἀγαστόν, τὸ θοόν. τούτῳ οὖν δὴ τῷ ἀγαστῷ αὕτη ἡ ἐπωνυμία ἐστί, τὸ ἀγαθόν. Ma tal ragione è di poco momento; poichè per indicar l'etimologia di ἀγαθόν non è assolutamente necessario far uso di θοόν, anzi che di ταχύ, ma s'indica anche per mezzo di ταχύ, essendo questo affatto sinonimo di θοόν, come appunto in italiano per indicar l'etimologia dell'epiteto *celerifero*, che si dà a qualche veicolo, non è necessario dire esser e' così chiamato, perchè conduce *celeramente*, ma s'indica egualmente tal etimologia dicendo perchè e' conduce *velocemente*; per la ragione, certo, che *velocemente* e *celeramente* sono affatto sinonimi, come appunto sono ταχύ e θοόν in greco. Inoltre, nè da quello poi che, nel sistema eraclitiano, secondo che celeri o lente sono le cose, si dicano anche essere buone o cattive, ei si debbe subito inferire, come pretende lo Stallbaum, che, nella natura delle cose, ἀγαθόν e θοόν vengano ad essere affatto lo stesso; poichè, quantunque Platone qui, ragionando secondo tal sistema, ammetta buono tutto ciò che è in moto e corso, tuttavia ci non gli dà il nome di ἀγαθόν, *bene*, il qual nome non tribuisce neppure alla stessa sapienza, ancorchè nel periodo precedente abbia detto il nome di σοφία, *sapienza*, significare il raggiugnimento di un moto celerissimo,

ma il nome di ἀγαθὸν, *bene*, ci lo dà soltanto a quel che è celere in modo *mirabile*, ἀγαστῶς, e sommo. Dal che dunque si vede, che, anche nel sistema eraclitiano, ἀγαστόν e θοόν, non sono affatto la stessa cosa. Senza più, da questo pur si vede, non essere necessario dopo ἀγαστῷ aggiugnere καὶ θοῷ, come opina l'Heindorf, giacchè in τούτῳ non s'intende già tutto il celere, *ma sola una parte di esso*, *quella che è mirabile*, ἀλλά τι αὐτοῦ (ταχέως) ἀγαστόν, come appunto chiaro si vede nella nostra versione.

Pag. 379. lin. 2. « Il *rimpianto*, πόθος, fu sì chiamato per indicare, ch'ei non è brama nè corsa verso presente cosa, ma verso assente e che è *in qualche parte altrove.* » καὶ μὴν πόθος αὖ καλεῖται σημαίνων οὐ τοῦ παρόντος εἶναι ἱμέρου τε καὶ ῥεύματος, ἀλλὰ τοῦ ἄλλοθί που ὄντος καὶ ἀπόντος. (Stef. pag. 420. A.). Senza fondamento lo Stallbaum vuol qui rigettare le parole ἱμέρου τε καὶ ῥεύματος, esse sono ben lontane dall'essere una glosa ed inutili, come egli crede. Osservisi come nella nostra versione stieno bene; che anzi sono del tutto necessarie per star in armonia con quel che si dice appresso, cioè che questo *rimpianto*, πόθος, medesimo si nominava ἵμερος, *desio*, quando la cosa da uno desiderata era presente. La costruzione di questo periodo è la seguente: καὶ μὴν πόθος αὖ καλεῖται, σημαίνων αὐτὸν εἶναι ὄνομα ῥεύματός τε καὶ ἱμέρου οὐ τοῦ παρόντος, ἀλλὰ τοῦ ἄλλοθί που ὄντος καὶ ἀπόντος.

Pag. 380. lin. 4. « Del paro a βολῇ, *al colpo dell'arco* si rapporta ἡ βουλή, *la risoluzione*, e significa τὸ βούλεσθαι, τὸ ἐφίεσθαι, καὶ τὸ βουλεύεσθαι, *il volere*, *l'agognare e il risolvere* ..... come all'opposito ἀβουλία, *l'irresoluzione*. *l'esitanza*, par essere la mala sorte, qual di chi non ha colpito nè conseguì ciò a cui mirava o volevasi

o risolto s'era o agnognava. » ὥσπερ γε καὶ ἡ βουλὴ πρὸς τὴν βολὴν, καὶ τὸ βούλεσθαι, τὸ ἐφίεσθαι σημαίνει καὶ τὸ βουλεύεσθαι ..... ὥσπερ αὖ καὶ τοὐναντίον ἡ ἀβουλία ἀτυχία δοκεῖ εἶναι, ὡς οὐ βαλόντος οὐδὲ τυχόντος οὗ ἔβαλλέ τε καὶ ὃ ἐβούλετο καὶ περὶ οὗ ἐβουλεύετο καὶ οὗ ἐφίετο. (Stef. *ibid.* C.). Qui da principio, come il Ficino, lo Schleiermacher e i più, a cagion di τὸ βούλεσθαι, *volere*, mi son lasciato, non badando bene, ir a tradurre βουλή, per *volontà*, quando si dee tradurre per *risoluzione*, come chiaro si vede dal suo contrario ἀβουλία, *irresoluzione*, *esitanza*, che tosto segue. Malamente pure col Ficino e coi più, a cagion dell'articolo che ha βούλεσθαι, aveva io preso questo infinito per suggetto di σημαίνει, mentre il suggetto ne è ἡ βουλή, la costruzione del periodo essendo la seguente: καὶ (ἡ βουλὴ) σημαίνει τὸ βούλεσθαι, τὸ ἐφίεσθαι καὶ τὸ βουλεύεσθαι. E che veramente in tal modo si debba costruire τὸ βούλεσθαι, si vede dal periodo seguente; cioè siccome nel periodo seguente nel dar la ragione del nome ἀβουλία, il verbo βούλεσθαι viene annoverato fra quelli indicanti un movimento, una disposizione dell'animo verso di una cosa, che il nome ἀβουλία indica non aver uno raggiunto, οὐ βαλόντος οὐδὲ τυχόντος οὗ ἔβαλλέ τε καὶ ὃ ἐβούλετο καὶ περὶ οὗ ἐβουλεύετο καὶ οὗ ἐφίετο, così anche qui in questo periodo, dandosi la ragione del nome βουλή, che è il contrario di ἀβουλία, il verbo βούλεσθαι si dee prendere, come ἐφίεσθαι e βουλεύεσθαι, cioè come uno de' verbi indicanti un movimento dell'animo verso di cosa, ch'uno raggiugne, appunto come da noi chiaramente venne tradotto. Da tutto ciò si vede che non è necessaria la congiunzione innanzi a τὸ ἐφίεσθαι, e che va anche errato lo Stallbaum, il qual desidererebbe la lezione, καὶ τὸ βούλεσθαι πρὸς τὸ ἐφίεσθαι. Nella stessa pagina poi alla linea 17, scrissi: *la Dio mercè condurromene a fine*; non già perchè cre-

dessi tale essere il testo, ma perchè essendo e' qui corrotto, fra tante varianti delle edizioni non trovandone alcuna che mi soddisfacesse e che con ragioni si potesse difendere, fui costretto di appigliarmene a quella, che mi desse un qualche senso.

Pag. 387. lin. 8. « Il nome dunque, come pare, è imitazion della voce di quella cosa, che imitata e nominata è da colui, che con sua voce imita ciò che a imitar tolse. » ὄνομα ἄρα ἐστὶν, ὡς ἔοικε, μίμημα φωνῆς ἐκείνου, ὃ μιμεῖται καὶ ὀνομάζει ὁ μιμούμενος τῇ φωνῇ ὃ ἂν μιμῆται. (Stef. pag. 423. B.). L'Heindorf e lo Stallbaum opinano, che qui la vera lezione sia ὅταν μιμῆται, in vece di ὃ ἂν μιμῆται. Ma osservisi, oltrechè l'accusativo ὃ qui sta ottimamente allo stesso modo e nello stesso senso che sta nella locuzione del penultimo periodo: μιμησαμένου τοῦ σώματος, ὃ ἐβούλετο δηλῶσαι, *imitando il corpo quello che indicar vuole*, e come ottimamente da noi venne tradotto in italiano, oltre a questo, dico, osservisi che l'ὅταν renderebbe l'azione del verbo imitare indefinita, quando che, se uno afferma farsi l'azion del nominare per mezzo della imitazione, bisogna che l'azione di questa imitazione s'indichi in modo assoluto, determinato e contemporaneo con quella del nominare, e non solo in un modo indefinito. Il μιμῆται qui ha forza del futuro soggiuntivo latino, ovvero del futuro anteriore italiano, per modo che il senso dell'autore è: che *il nome è l'imitazione, che uno per mezzo della voce fa di quella cosa, ch'ei avrà tolto*, o *tolse* (come noi abbiamo tradotto) *ad imitare*; e non già ipoteticamente *se* o *quando torrà* od *avrà tolto ad imitarla*, ὅταν μιμῆται, secondo che opinano l'Heindorf e lo Stallbaum.

Pag. 392. lin. 1. « E quando questo avrem noi spar-

tito, ei s'ha pur anco a vedere dall'altro lato le cose, a cui impor bisogni lor nomi, se non ecc. » καὶ ἐπειδὰν ταῦτα διελώμεθα τὰ ὄντα εὖ πάντα, αὖθις δεῖ ὀνόματα ἐπιθεῖναι, εἰ ἔστιν κ. τ. λ (Stef. pag. 424. C. D.). Qui ognun vede, che noi non abbiamo tradotto il testo che abbiam riferito e che ci danno comunemente le edizioni, il qual, certo, è corrotto. Platone qui vuol dire che, per imporre adequatamente i nomi, bisogna anzi tutto conoscere il valore di tutte le lettere, e quindi che bisogna anche dall'altro lato ben conoscere le cose che hansi a nominare e considerarle nella loro essenza, per saper poi adattar lettere ad esse convenienti nella formazione de' loro nomi, affinchè questi indichino veramente quel ch'elle sono. Questo è il vero senso dell'autore, come si vede poi da quel che segue. Ciò posto, io credo doversi mettere una virgola dopo διελώμεθα, e quindi che il testo (appunto come noi abbiamo tradotto) s'abbia ad emendare nel seguente modo: καὶ ἐπειδὰν ταῦτα διελώμεθα, τὰ ὄντα αὖ πάντα διαθεάσασθαι, οἷς δεῖ ὀνόματα ἐπιθεῖναι, εἰ ἔστιν κ.' τ. λ. In tal modo si vede che τὰ ὄντα non hassi più a riferir a στοιχεῖα, ciò che dava molestia all'Heindorf; neanco si dee credere spurio o trasposto da suo luogo, come opina lo Stallbaum; nè finalmente che si abbia ad aver per sospetto ὀνόματα, come credono lo Schleiermacher e lo Stallbaum, il qual ultimo è pur d'avviso, che in luogo di ὀνόματα debbasi forse leggere ὄντα. Così per via del semplice infinito διαθεάσασθαι, noi conserviamo l'ὄντα e l'ὀνόματα che leggiamo in tutte le varianti, e veniamo ad incogliere nel vero senso dell'autore. Lo Stallbaum dubita che forse in vece di ἐπιθεῖναι la lezione fosse ἐπισκέψασθαι, lo Schleiermacher ἐπιδεῖν, e che ad ὄντα s'abbia poi a riferire tal infinito od un altro simile. Noi per l'opposto crediamo ἐπιθεῖν legittimo, sia perchè si trova

in tutte le varianti, sì perchè, se in luogo di *αὖθις* si fa la mutazione in *διαθεάσασθαι* o in altro verbo di simil significato, *ἐπιθεῖναι* sta ottimamente, anzi è necessario per indicar la sentenza dell'autore, come chiaro si vede dalla nostra traduzione. Che se poi, a preferenza di *ἐπισκέψασθαι* o di *ἐπιδεῖν*, noi proponiamo la lezione *διαθεάσασθαι*, la ragione è, perchè alcune vestigia di tal verbo si possono scorgere ancora nell'avverbio *αὖθις*, sì perchè ci viene suggerita dal *διαθεασαμένους* del periodo seguente. Imperciocchè gli aoristi del soggiuntivo colle particelle di tempo accoppiate coll' *ἄν*, ed anche gli aoristi participi, spesso indicano il compimento dell'azione d'un verbo, la quale è già indicata prima dallo stesso verbo, e non da un altro ancorchè del medesimo significato; come appunto si vede in questo stesso periodo nelle parole: *ἐπειδὰν ταῦτα διελώμεθα*, questo aoristo *διελώμεθα* fa vedere che già si trova innanzi l'infinito *διελέσθαι*, come appunto si trova nel periodo precedente. Che se alcuno credesse che il *διαθεασαμένους*, in tal caso, accennerebbe all' *ἰδεῖν* che pur nel seguente periodo ad esso precede; ciò punto non farebbe contra questa nostra asserzione, perchè l' *ἰδεῖν* non forma ivi l'idea principale del contesto, a cui si possa riferire il *διαθεασαμένους*, come leggendo si può vedere, ma *ἰδεῖν* esso stesso dipende pur già dal verbo principale *διαθεάσασθαι*, od altro del medesimo significato.

Pag. 423. lin. 16. « E che più giusto sia pronunziar il principio di tal vocabolo, com'or pronunziamo, piuttosto che espunger l'*ε*, e pronunziar *πιστήμη*, *pisteme*; par anzi, che in vece dello espungimento dello *ε*, si debba fare l'inserto d'un altro *ι*. » *καὶ ὀρθότερόν ἐστιν ὥςπερ νῦν αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν λέγειν μᾶλλον ἢ ἐκβάλλοντας τὸ ε̃ πιστήμην, ἀλλὰ τὴν ἐμβολὴν ποιήσασθαι ἀντὶ τῆς ἐν*

τῷ ἒ ἐν τῷ ἶ. (Stef. pag. 437. A.). Da questo luogo si vede come, secondo il Cornario e lo Schleiermacher, retta sia l'emendazione accennata nella nota alla pag. 336 (Stef. pag. 412. A.), cioè ch'ivi si debba cangiare ἐμβάλλοντας in ἐκβάλλοντας. Nel sistema eraclitiano, com'ivi si ragiona, tutto essendo sempre in moto e flusso continui, per conseguire la verità delle cose, l'anima di noi non le dee mai smarrire nè precedere nel loro corso, ma seguirle costantemente e fedelmente, πιστὴν μένειν, e per ciò la *scienza*, in vece di chiamarsi ἐπιστήμη, dovrebbe anzi (cacciando via l' ἒ, ἐκβάλλοντας τὸ ἒ), chiamarsi πιστήμη. Questo ivi par chiaro da tutto il contesto, ed inoltre, come si vede, vien pur confermato in questo luogo, in cui quasi tutti i codici ci danno la lezione ἐκβάλλοντας. Lo Stallbaum nondimeno s'incornò a sostener ivi la lezione ἐμβάλλοντας, dicendo: *nam* ἐπιστήμην *si Socrates proprie* ἐπιστημένην *esse statuit, cur tandem de unius literae* ἒ *interpositione loquitur, neque etiam* τὸ ν *commemorat?* Ma ognun vede di quanto poco valore sia questa ragione. Socrate parlò dello espungimento dello ἒ, perchè se si caccia via l' ἒ, si toglie pure la preposizione ἐπί, la quale dall'esservi o non esservi in tal vocabolo, induce un mutamento sostanziale del significato; stante che se tal vocabolo avrà la preposizione ἐπί, sarà esso formato secondo il sistema degli Eleati; e se non l'avrà, sarà formato secondo quello degli Eraclitiani; e non è più necessario far menzione del ν, per cui ciò s'indichi; giacchè πιστήμη si scorge abbastanza da se trar la sua etimologia da πιστὴν μένειν.

Questo dunque (cioè πιστήμη) è il nome che secondo il sistema degli Eraclitiani, Socrate alla pag. 336 (Stef. pag. 412. A.), diceva dover avere la scienza. Qui, per l'opposito, ragionando secondo il sistema degli Eleati, secondo il quale le cose tutte stannosi

ferme, la scienza non può più avere tal nome, ma bisogna che ne abbia uno del tutto contrario. Per ciò siccome, se le cose stannosi ferme, per conseguir le verità delle medesime, bisogna che l'anima di noi si fermi su quelle; così dunque Socrate qui vuole la *scienza* esser chiamata *ἐπιστήμη*, perchè sofferma l'anima di noi sulle cose, *ἵστησι ἐπὶ τοῖς πράγμασι*. E ben lungi dall'approvare, ch'ella si possa, *cacciando via l' ἐ*, *ἐκβάλλοντας τὸ ἐ*, chiamar *πιστήμη*, vuol anzi che si debba ancora in tal vocabolo far l'inserzione d'un altro ἰ, e chiamarla *ἐπιϊστήμη*. Questo dunque è quello che Socrate dice in questo periodo, nel quale pare che non v'abbia difficoltà alcuna. Lo Stallbaum però, vedendo che la lezione *ἐκβάλλοντας*, che qui presso che ci danno tutti i codici, viene a dimostrar chiaramente, che la lezione *ἐμβάλλοντας*, ch'egli alla pag. 412. A. volle abbracciare, non si può difendere, per questo pretende che qui la lezione in vece di *ἐκβάλλοντας τὸ ἐ πιστήμην* (*λέγειν*), sia *ἐμβάλλοντας τὸ ἐ ἐπιστήμην* x. τ. λ. Ma io desidererei che avesse fatto la versione secondo tal sua sentenza, per vedere se può o nò reggere sì fatta lezione. Le parole poi *ἀλλὰ τὴν ἐμβολὴν ποιήσασθαι ἀντὶ τῆς ἐν τῷ ἐ ἐν τῷ ἰ*, vengono da lui dilucidate nel seguente modo: *quod vero ἐμβάλλειν et ἐμβολή hic etiam de litera initio vocabuli praemissa ponitur, id exinde paratam habet excusationem, quod scriptor simul de vera literae ἰ interpositione loquitur.* Ma chi è che non veda, che, se dal nome *πιστήμη* si vuol fare *ἐπιϊστήμη*, si dirà bene, che si fa l'inserto ancora d'un altro ἰ, ma non mai l'inserto dell' ἐ, questo si dirà esservi aggiunto e non altrimenti. Il sostantivo dunque che si debbe supplire ad *ἀντὶ τῆς* non è *ἐμβολῆς*, ma *ἐκβολῆς*, il qual si deduce dal precedente *ἐκβάλλοντας*, come ottimamente avvertisce lo Schleiermacher, e come appunto noi abbiamo tradotto.

CORREZIONI.

Pag. 41 lin. 11. nella nota: *lo stesso*, leggi *tale*.
» 80 » 14. *adoperarli*, leggi *adoperar loro*.
» 135 » 16. *affazzonando*, leggi *modellando di conserva*.
» 155 » 23. nella nota: ἀνοήτοι, leggi ἀνόητοι.
» 167 » 15. *ballocando*, leggi *baloccando*.
» 199 » 18. *se non l'una abbia appreso, nè l'altra eserciti*, leggi *se non le possegga ed eserciti*.
» 380 » 7. *nomi*, leggi *vocaboli*, e lin. 9. *l'esitanza*, leggi *l'irresoluzione*, *l'esitanza*.
» ivi » 4. *Del paro ecc.* si emendi il periodo nel seguente modo: Del paro a βολῄ (bole), *al colpo dell'arco* si rapporta ἡ βουλή (boule), *la risoluzione*, e significa τὸ βούλεσθαι, τὸ ἐφίεσθαι καὶ τὸ βουλεύεσθαι (to boulesthai, to ephiesthai cai to boulevesthai), cioè *il volere*, *l'agognare e il risolvere*. Tutti questi vocaboli che s'allergano ecc.

A pag. 110. lin. 14. si metta il punto d'interrogazione dopo, *e cotesto pure non è necessario*. A pag. 121. lin. 3. dopo: *non forse gastigano secondo giustizia*. A pag. 166. lin. 23. dopo: *è cotesto o non è*.